BUDDIHISTISCHES LEBEN UND DENKEN

EINE VIERTELJAHRSSCHRIFT

HEFT 2

JULI/SEPTEMBER 1930

VERLAG DES BUDDHISTISCHEN HOLZHAUSES
BERLIN-FROHNAU — AM KAISERPARK 26

Inhalt

Asiviso
(Die Schlange)

Samy.-Nik. IV S. 172

So habe ich gehört. Einstmals weilte der Erhabene in Savatthi. . . . Da sprach der Erhabene folgendermaßen:

Wie wenn da, ihr Mönche, vier gefährliche, furchtbar giftige Schlangen wären, und ein Mann, dem das Leben lieb ist, dem der Tod unlieb ist, der sein Glück wünscht, dem das Leid widersteht, würde herankommen. Zu dem würde man sagen: „Diese vier gefährlichen, furchtbar giftigen Schlangen, lieber Mann, mußt du von Zeit zu Zeit zum Aufstehen bringen, du mußt sie von Zeit zu Zeit baden, du mußt sie von Zeit zu Zeit füttern, du mußt sie von Zeit zu Zeit zur Ruhe bringen. Wenn dir aber, lieber Mann, die eine oder andere dieser vier gefährlichen, furchtbar giftigen Schlangen zürnen sollte, dann würdest du, lieber Mann, den Tod erleiden oder tödliche Schmerzen. Was du da tun kannst, lieber Mann, das tue."

Darauf, ihr Mönche, würde dieser Mann aus Angst vor den vier gefährlichen, furchtbar giftigen Schlangen von da, wo er eben wäre, fliehen. Da würde man zu ihm sagen: „Lieber Mann, da folgen dir von hinten diese fünf mörderischen Feinde (mit dem Gedanken): ‚Wenn wir dich kriegen, dann rauben wir dir das Leben'. Was du tun kannst, lieber Mann, das tue."

Da, ihr Mönche, würde dieser Mann aus Furcht vor den vier gefährlichen, furchtbar giftigen Schlangen und aus Furcht vor den fünf mörderischen Feinden von da, wo er eben wäre, fliehen. Da würde man ihm sagen: „Lieber Mann, dieser sechsfache Raubmörder folgt dir von hinten mit gezogenem Schwert (in dem Gedanken): ‚Wenn ich dich kriege, dann haue ich dir den Kopf ab'. Was du tun kannst, lieber Mann, das tue."

Da, ihr Mönche, würde dieser Mann aus Angst vor den vier gefährlichen, furchtbar giftigen Schlangen, aus Angst vor den

fünf mörderischen Feinden, aus Angst vor dem sechsfachen Raubmörder mit gezogenem Schwert, von da, wo er eben wäre, fliehen. Der sähe dann ein unbewohntes Dorf; welches Haus er auch immer betreten würde, er würde nur Ödes betreten, nur Einsames betreten, nur Leeres betreten; und welches Gefäß er auch anfassen würde, nur Ödes faßte er, nur Einsames faßte er, nur Leeres faßte er. Zu dem würde man so sprechen: „Lieber Mann, Diebe, Dorfplünderer werden dieses unbewohnte Dorf heimsuchen. Was du tun kannst, lieber Mann, das tue."

Da, ihr Mönche, würde dieser Mann aus Furcht vor den vier gefährlichen, furchtbar giftigen Schlangen, aus Furcht vor den fünf mörderischen Feinden, aus Furcht vor dem sechsfachen Raubmörder mit gezogenem Schwert, aus Furcht vor den Dieben, den Dorfplünderern, von da, wo er eben wäre, fliehen. Da käme er an eine mächtige Flut; auf dem diesseitigen Ufer wären Gefahr und Schrecken, aber auf dem jenseitigen Ufer Sicherheit und Furchtlosigkeit. Doch es wäre da kein Schiff, das hinüberführte, noch eine Brücke, die vom diesseitigen Ufer an das jenseitige gelangen ließe.

Da käme, ihr Mönche, diesem Manne der Gedanke: ‚Diese mächtige Flut bietet auf dem diesseitigen Ufer Gefahr und Schrecken, aber auf dem jenseitigen Ufer Sicherheit und Furchtlosigkeit. Doch ist da kein Schiff, das hinüberführte, noch eine Brücke, die an das jenseitige Ufer gelangen ließe. Sollte ich nicht aus Gras, Holz, Zweigen und Blättern ein Floß zusammenbinden und auf diesem Floß, mit Händen und Füßen arbeitend, heil an das andere Ufer gelangen?"

Und da, ihr Mönche, würde dieser Mann Gras, Holz, Zweige und Blätter zu einem Floß zusammenbinden und auf diesem Floß, mit Händen und Füßen arbeitend, heil an das andere Ufer gelangen. Entkommen, hinübergelangt, steht er auf festem Boden, ein Brahmane.

Diesen Vergleich, ihr Mönche, habe ich gemacht, um den Sinn zu verkündigen. Dieses aber ist hierbei der Sinn:

Die vier gefährlichen, furchtbar giftigen Schlangen, ihr Mönche, bezeichnen die vier Grundelemente: die Erdart, die Wasserart, die Feuerart, die Luftart.

Die fünf mörderischen Feinde, ihr Mönche, bezeichnen diese fünf Greifegruppen, nämlich die Greifegruppe Form, die Greifegruppe Empfindung, die Greifegruppe Wahrnehmung, die Greifegruppe Begriffe, die Greifegruppe Bewußtsein.

Der sechsfache Raubmörder mit gezogenem Schwert, ihr Mönche, bezeichnet die (sechsfache) Lustgier.

Das leere Dorf, ihr Mönche, bezeichnet die sechs inneren Bereiche. Ob der Weise, der Erfahrene, der Kluge das als das Auge untersucht, er wird nur Ödes erblicken, er wird nur Einsames erblicken, er wird nur Leeres erblicken; oder ob er das als das Ohr, als die Nase, als die Zunge, als den Körper, als das Denken untersucht, er wird nur Ödes erblicken, er wird nur Einsames erblicken, er wird nur Leeres erblicken.

Die Diebe, Dorfplünderer, ihr Mönche, bezeichnen die sechs äußeren Bereiche. Das Auge, ihr Mönche, wird durch angenehme und unangenehme Formen bedrängt; das Ohr, ihr Mönche, wird durch angenehme und unangenehme Töne bedrängt; die Nase, ihr Mönche, wird durch angenehme und unangenehme Gerüche bedrängt; die Zunge, ihr Mönche, wird durch angenehme und unangenehme Geschmäcke bedrängt; der Körper, ihr Mönche, wird durch angenehme und unangenehme Berührungen bedrängt; das Denken, ihr Mönche, wird durch angenehme und unangenehme Dinge bedrängt.

Die mächtige Flut, ihr Mönche, bezeichnet die vier Ströme: den Sinnlichkeitsstrom, den Daseinsstrom, den Ansichtenstrom und den Nichtwissensstrom.

Das diesseitige Ufer, voll Gefahr und Schrecken, ihr Mönche, bezeichnet diese Persönlichkeit.

Das jenseitige Ufer, ihr Mönche, bezeichnet das Verlöschen.

Das Floß, ihr Mönche, bezeichnet den Edlen Achtgliedigen Pfad, nämlich: Rechte Einsicht, Rechter Entschluß, Rechte Rede, Rechtes Tun, Rechter Lebensunterhalt, Rechte Anstrengung, Rechte Verinnerung, Rechte Vertiefung.

Das Arbeiten mit Händen und Füßen, ihr Mönche, bezeichnet das Einsetzen der Tatkraft.

„Entkommen, hinübergelangt, steht er auf festem Boden, ein Brahmane“, dieses, ihr Mönche, bezeichnet den Arahat.

Der Ich-Begriff in seiner Entwicklung und Voll-Endung

Es bedeutet einen großen Augenblick in der menschlichen Entwicklung, wenn das Kind zum ersten Mal von sich mit „Ich“ spricht. Wenn auch noch nicht theoretisch, praktisch hat es nun

seine einzigartige Stellung im Universum begriffen. Die Grenze zwischen „Ich" und „Nicht-Ich" wurde bisher nicht so scharf empfunden, daß eine Rede mit „Ich" erforderlich gewesen wäre. Dennoch wurde vieles „begriffen", mit Namen benannt und bewertet, auch am eigenen Körper, der als ein Ding unter Dingen figurierte, als das wertvollste und wichtigste zwar, über das man aber nichts aussagen konnte — war es doch ganz Trieb. Dieses Ding erfüllte ein einziger dumpfer, aber so unsagbar heftiger Lebensdrang, daß es, mit allen Sinnen zugleich sich an seine Umgebung festsaugend, entweder diese an sich reißen und verzehren mußte oder, in den noch mächtigeren Schlund der Außenwelt hineingerissen, hätte untergehen müssen — wenn nicht der Drang nach der Außenwelt plötzlich gehemmt wurde durch Eintritt des geistigen Moments der Trennung, wie es im „Ich" erlebt wird.

Damit wir uns selbst sowie die Welt durchschauen lernen, ist es wichtig, daß wir diese Stadien unserer Entwicklung betrachten und uns darüber klar werden, was da war, als wir noch nicht „Ich" sagten, und was mit dem Ich-sagen ins Leben gerufen wurde, und wohin diese Entwicklung uns führte, d. h. was heute da ist, wenn wir „Ich" sagen. Für andere Menschen zwar ist immer eine Persönlichkeit da, ob das Kind von sich per „Ich" spricht oder nicht. Für das Kind selbst bedeutet der Schritt vom unpersönlich empfundenen Selbst zum persönlich empfundenen das wichtigste Entwickelungsmoment überhaupt. Dieser Schritt bedeutet eine erste Lösung aus der kosmischen Verschlingung, ein erstes Sichzurückziehen auf den eigenen Daseins-Vorgang. Was wird hierbei entdeckt, was empfunden? Wir wissen es nicht; denn keiner von uns erinnert diesen Übergang. Was aber die Folge war, und was sich dann ergab, das wissen wir. Wir wurden zum stolzen Ich-sager, der nun nicht mehr unterschiedslos mit allen Sinnen zum eigenen Wohl oder Wehe am Kosmos hing, sondern nach der einmal vollzogenen geistigen Trennung zwischen Ich und Nicht-Ich besaßen wir auch das geistige Vermögen, abzuwägen, was dem Ich dienlich schien und was nicht. Das eine zog uns an, das andere erweckte Widerwillen, das eine war uns lieb, das andere unlieb, das eine schön, das andere häßlich. Früher wurde der Unterschied zwischen dem uns Dienlichen und nicht Dienlichen nur empfunden. Sofern Wiederholung desselben Erlebnisses nicht den Vorgang einprägte, war

unmittelbare Berührung vonnöten, damit empfunden werden konnte. Und wie schon betont, war das kleine Wesen *ganz Gier* nach *jeder Berührung* mit der Außenwelt überhaupt. Ist aber mit dem Ich-sagen die nötige Distanz von der Umwelt gewonnen, und wird die geistige Berührung vor der körperlichen vollzogen, dann wird letztere oft nicht mehr erforderlich sein, damit das Kind den gewünschten Eindruck empfängt, und manche schädliche Erfahrung wird gemieden werden können.

Seit dieser Zeit nun, als wir in das Ich-Bewußtsein hineingewachsen sind, oder mit der wir von der Stufe tierischen Bewußtseins in den Zustand des menschlichen Bewußtseins hineingewachsen sind, was hat sich da vollzogen? Wir waren doch damals noch ein kleines, unverständiges Kind, noch ganz in den Händen Erwachsener, und nun sind wir mit unserem Denken für uns selbst und vielleicht für manchen anderen maßgebend. Wie hat sich Bewußtsein entwickelt? Ob wir jetzt in der Blüte der Jugend stehen, ob uns die Last der Jahre beugt, was haben wir erreicht auf diesem geistig betonten Wege, der mit dem Ichsagen einsetzte? Wurde das einmal auf das Selbst zurückgebogene Bewußtsein vertieft, drang es hinab in die dunkle Welt der Triebe, oder kehrte es sich auf die Sinnenwelt zurück und blieb hier haften?

Wer ehrlich antwortet, wird gestehen müssen, daß die Entwicklung von Jahrzehnten ihn in dem wichtigsten Punkt, nämlich der Bewußtseins-Entwicklung um wenig oder nichts weitergebracht hat. Der Weg der *Loslösung*, der mit dem *erwachenden Ich-Bewußtsein einsetzt*, wurde nicht beschritten. Es vollzog sich der Lebensvorgang unter klarem Bewußtsein, wie er sich sonst unter dumpfem Bewußtsein vollzogen hatte. Es betätigte sich der Selbsterhaltungstrieb und der Fortpflanzungstrieb, wie er sich seit Äonen betätigt hatte. Dabei spielte das Denken mit Begriffen wie der Schmetterling mit der Blume, zwischen den äußeren und inneren Bereichen, d. h. zwischen Auge und Formen, Ohr und Tönen, Nase und Gerüchen, Zunge und Geschmäcken, Körper und Berührbarkeiten, Denken und Dingen. Das Wesentliche war immer das Auf-die-Welt-gerichtet-Sein, denn eben dieses fördert am besten das innere Werk fortgesetzt aufspringender Triebe. Das Ich diente dazu als Mittel, selbst in seinem Wert heilig, unantastbar, wurde es nie untersucht. Man fühlte nur so etwas Dunkles, das gewisse

Eingeweihte mit Gottähnlichkeit, mit Seele usw. bezeichneten, und diese Erklärung gefiel uns nicht schlecht. Sagt doch der Dichter:

„Es ist kein eitler, leerer Wahn,
Erzeugt im Denken des Toren,
Im Herzen kündet es laut sich an,
Zu was besserem sind wir geboren.
Und was die innere Stimme spricht,
Das täuscht die hoffende Seele nicht.“

Nur hin und wieder einmal, wenn die Bürde des Lebens schier unerträglich schien, blickten wir auf das liebste und unbekannteste Ding der Welt, auf unser Ich, und indem wir nichts als Leiden erblickten, entrang sich ein Seufzer den gequälten Lippen: „Was soll all das, ewiges Schwanken zwischen Hoffen und Fürchten mit ewigem Ergebnis: Enttäuschung? Gibt es kein Entkommen aus all diesem Leiden?“ In der Verzweiflung wünscht man sich den Tod. Wenig widerstandsfähige Naturen machen ihrem Leben selbst ein Ende in der Meinung, dadurch dem Elend zu entfliehen. Das ist wohl nicht viel anders, wie wenn einer meint: während er in Deutschland nur unter harter Arbeit sich das Leben verdienen kann, so würden ihm, wenn er in Amerika wäre, ohne Anstrengung die Dollars in den Schoß fallen. — Andere leben weiter, suchen in äußeren Dingen Trost, oder in sogenannten „metaphysischen Wahrheiten“. Es leuchtet nun ohne weiteres ein, daß ein Mensch, der sich an vergängliche Dinge hängt, den Verlust dieser vergänglichen Dinge erleiden muß, und daß somit sein Leben eine Kette von geistigen und körperlichen Schmerzen bedeutet, die durch das Aufflammen des freudigen Zwischengliedes doppelt schwer empfunden werden.

Wie steht es aber mit diesen „metaphysischen Wahrheiten“, von denen Maeterlinck sagt, daß es die einzigen sind, die Wert haben? Wir als Wirklichkeitler sagen mit unserem Lehrer Dr. Dahlke: Kein Ding ist an sich wertvoll oder wertlos; es hat nur den Wert, den wir ihm beilegen. — So verhält es sich mit den sogenannten metaphysischen Wahrheiten: Um die Last der Leiden leichter zu tragen, die doch mal in der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit ihren Entstehungsgrund haben, sucht man durch Schlußfolgerung das wahre Wesen alles Daseienden, die Vergänglichkeit hinwegzuleugnen, sie zu einer bloßen Begleiterscheinung des Sinnlichen zu stempeln und ein Übersinn-

liches, eine Überwirklichkeit herzustellen, in der alles hier als leidig Empfundene gänzlich aufhören soll, und alles hier als freudig Empfundene von ewiger Dauer sein soll. Wie das wohl möglich ist, daß eine jedem wirklichen Geschehen ins Gesicht schlagende Theorie Anhänger findet? Man glaubt gern das, was man für wahr halten möchte. „Ihr müßt nur glauben wollen", sagen uns die Gläubigen, die auch einst ungläubig waren, „so werdet ihr schon glauben können!"

Wie verhält es sich nun wirklich mit uns und mit der Welt? Wenn wir unser wahres Wesen begriffen haben werden, so müssen wir sicher auch wissen, ob es ein sogenanntes „ewiges Leben" für uns geben kann, wo alles Leid aufhört und alle Freude ewige Dauer hat. Wie entsteht ein freudiges Gefühl, wie vergeht es; wie entsteht ein leidiges Gefühl, wie vergeht es? — Der Buddhismus lehrt folgendes, und die Beobachtung zeigt, daß er recht hat: Auf Grund einer als freudig zu empfindenden Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Körper- oder Denk-Berührung entsteht eine als freudig zu empfindende Empfindung. Durch das Schwinden dieser als freudig zu empfindenden Empfindung entsteht eine leidige Empfindung; und: auf Grund einer als leidig zu empfindenden Sinnesberührung entsteht eine leidige Empfindung. Durch das Schwinden dieser als leidig zu empfindenden Empfindung entsteht eine freudige Empfindung.

Nun sehen Gläubige wohl auch ein, daß das Auge vergänglich ist, die Formen vergänglich sind usf. — der Körper mit seiner Sechssinnenheit ist vergänglich. Jedoch: keine Sinne — keine Sinnesberührung — woher soll wohl die einzig freudige Empfindung, die sie in ihrer besseren Welt erwarten, herkommen, wenn keine Berührung stattfindet? Daß aber eine Empfindung außer durch Berührung (Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Körper-, Denk-Berührung) entstehen könne — eine derartige Möglichkeit gibt es nicht.

Eine ewig andauernde freudige Empfindung ist ein Unding. Wie es Licht nicht ohne Schatten gibt, gut nicht ohne schlecht, schön nicht ohne häßlich, so gibt es auch nicht Freudiges ohne Unerfreuliches, und das gleiche Geschehen kann von verschiedenem Standpunkt aus gesehen als der eine oder andere Gegensatz empfunden werden. Absolute Werte gibt es nicht, das sollte unser täglich wiederholtes Mahnwort sein, damit wir uns nie auf ein Ding festlegen. Alles verändert sich, alles vergeht; wer damit rechnet, wird sich nie verrechnen.

Wie alles übrige, so ist auch Bewußtsein vergänglich. Das verstehen die Menschen schwer, weil die Erinnerung da ist. Seitdem wir Ich-sager wurden, haben wir uns als Persönlichkeit aufgefaßt, die, so sehr sie sich auch verändern mochte, doch dieselbe blieb. Sie blieb dieselbe — ist das richtig? Es kommt darauf an. Wir als Buddhisten nennen „Persönlichkeit" einen von allen übrigen Vorgängen deutlich getrennten Lebensvorgang, der im „Ich" sich dieser Trennung bewußt wird und zum Unterschied von andern Lebensvorgängen seinen eigenen individuellen Namen erhält, den er zeitlebens beibehält. An sich betrachtet, bildet dieser Lebensvorgang, den wir Persönlichkeit nennen, die großen Entwicklungslinien: von der Empfängnis an bis zur höchsten Lebensblüte und von da den allmählichen Verfall bis zur Todesstunde. Innerhalb dieser großen Linien, die aber auch bei jedem Individuum anders verlaufen, vollziehen sich die Veränderungen von Augenblick zu Augenblick, solche, die uns bewußt werden und die uns nicht bewußt werden. Das meiste vergessen wir — ja es ist schier unglaublich, daß wir jede Nacht im Traum Zeit und Umstände, unter denen wir leben, vergessen, nicht nur früher und später Erlebtes zugleich auftreten lassen, mit längst Verstorbenen verkehren wie einst, wir erscheinen uns selbst zuweilen wie eine andere Persönlichkeit und glauben an sie so fest, wie wir an die des wachen Zustandes glauben.

Solch ein veränderlicher, unzuverlässiger Geselle ist unser Bewußtsein! Wie könnte wohl das, was vom Bewußtsein abhängig entsteht wie der Persönlichkeitsgedanke oder Ewigkeitsgedanke anders als vergänglich sein? — Darum läßt der Buddhist, indem er den Vorgang an der Wurzel faßt, den gedanklichen Inhalt fallen und betrachtet Entstehen und Vergehen der Bewußtseins-Augenblicke. Wollten wir uns an irgend einen gedanklichen Inhalt halten, so würden wir uns in Begriffen verlieren, an Begriffen haften und hängen bleiben.

Ist Bewußtsein als immer wieder erneuter Ansatz und als Haftens-Möglichkeit verstanden, so ist die Nicht-Selbstheit, die Wesenlosigkeit des Lebensvorganges durchschaut, und das „Ich" behält nur noch konventionellen Wert.

Also im Ich-sagen vollzieht sich die Trennung zwischen einem Lebensvorgang und allen andern. Somit wird Bewußtsein auf das eigene Selbst zurückgeworfen und kann hier alle Vor-

gänge im Entstehen und Vergehen als restlos vergänglich und damit als aufhörbar erleben.

Diese Entdeckung, die solchen, die der Lehre fern stehen, zunächst wenig erfreulich erscheinen mag, ist dem echten Wahrheitssucher höchstes Glück. Begierde gedeiht nur da, wo Nicht-Wissen und Illusionen gedeihen, — wo Nichtwissen und Illusionen gedeihen, da brennt das Feuer der Lust, brennt das Feuer des Hasses, brennt das Feuer des Wahns.

Wo man sich aber vom Buddha belehrt der Wirklichkeit gemäß als Nicht-Selbst durchschaut hat, da gedeiht Begierde nicht mehr, da schwinden Nicht-Wissen und Illusionen, da erlischt das Feuer der Lust, da erlischt das Feuer des Hasses, da erlischt das Feuer des Wahns. L. v. M.

Der Mensch und die Erde

Mit dem kurzen Bestehen unseres Organs erklären wir es, daß wir ein bereits vor 3 Jahren erschienenes Werk jetzt noch als Unterlage für unsere Ausführungen nehmen wollen. Im „Leuchter" 1927, „Mensch und Erde", Verlag Otto Reichl, Darmstadt, gibt Graf Keyserling die Vortragsfolge der damaligen Darmstädter Tagung heraus — ein Buch, das von der Leserwelt heute noch nicht vergessen sein dürfte und wohl mehr als ein oder ein paar Jahre Beachtung verdient — und das auch uns seine Aufgabe gestellt hat.

Man muß gestehen, es ist kein geringer Genuß, über dieses mit Blüten geistigen Reichtums dichtbesäte Feld zu wandern; Erlebtes, Erfahrenes, Durchdachtes, ein reiches Lichterspiel umfängt uns, und fordert unser Mitarbeiten heraus — man folgt gern.

Der Buddhist aber hat bei allen Genüssen des Lebens, auch den edelsten — denen einer ernsten Arbeit — und mögen sie auch ungesucht, ja unerwartet über ihn kommen, kein ganz reines Gewissen mehr. Den Genuß im Denken zu überkommen ist ihm Lebensaufgabe.

Indessen wissen wir wohl, daß dies Buch nicht um des Genusses willen geschrieben ist, sondern in der Absicht, die Lösung eines Lebensproblems zu suchen, das Graf Keyserling im Eingangsvortrag umreißt. Es ist das Problem des Verhältnisses zwischen Mensch und Erde, da man einerseits weiß, daß der Mensch der Erde angehört und sich anderseits doch wiederum

damit nicht zufrieden geben kann. Der Zusammenhang des Menschen mit der Erde erscheint „nicht als Selbstverständlichkeit". — „Es ist . . . von der Evidenz her beurteilt, ebenso wahr, daß der Mensch mit der Erde wesentlich zusammenhängt, wie daß er nicht mit ihr zusammenhängt". (Aufsatz: Graf Keyserling, S. 11).

Will das Buch mehr sein als eine tiefgründige Beschreibung dessen, wie der Mensch mit der Erde zusammenhängt und eine glaubensstarke Verkündung dessen, daß er „erdentrückte Seele" ist, dann muß seine Aufgabe sein, die Lösung für diese Paradoxie zu suchen.

Und wir unterstehen der gleichen Aufgabe, der gleichen inneren Notwendigkeit, für diese Frage eine Antwort zu suchen. Nicht darf uns mehr ein Problem indifferent finden, wenn wir uns zur Religion des Denkens und der Wirklichkeit bekennen. Die Unerträglichkeit der Paradoxie für jeden Denkenden, sobald sie als solche erkannt ist, zwingt uns Buddhisten, sie in das Liquidum der Buddhalehre zu werfen, in der Überzeugung, daß man einer Paradoxie nur durch rechtes Denken Herr werden kann; ja, daß Denken den Nachweis seiner Richtigkeit nur erbringen kann, wenn es imstande ist, Widersprüche zu lösen. Der Widerspruch in sich, die Paradoxie ist das Zeugnis falschen Denkens, falschen Urteilens über die Wirklichkeit, denn die Wirklichkeit selber duldet keinen Widerspruch in sich. Sie hebt mit ihrem Dasein den Widerspruch auf, wie der Widerspruch, wenn er da ist, sie aufhebt. Wo Widerspruch, da keine Wirklichkeit; wo Wirklichkeit, da kein innerer Widerspruch!

Dem, der da sagte: „Der Mensch ist Erde", zwingt sich von selber die Notwendigkeit auf, auch zu sagen „Der Mensch ist nicht Erde" und er steht mitten inne in den Gegensätzen von Stoff und Kraft, Leib und Seele, Natur und Geist, Welt und Gott, relativ und absolut, Diesseits und Jenseits und weiß nicht, wohin nun der Mensch zu stehen kommt; auf die Seite der Erde oder der Nicht-Erde? Oder woher die Verbindung zwischen beiden kommt. Wie kommt es zur „erdentrückten Seele" das eine Mal, „zum erdbeherrschenden Geist" das andere Mal?

Fraglos ist der Mensch Erde! „Denn Du bist Erde und sollst wieder zur Erde werden" (Mose I, 3, V. 19). Aber unter dem Schlüssel des Buddhismus gelesen, liegen die Dinge nicht so, wie dies Wort es sagt, sondern Erde ist nicht, Erde wird, und dieses Werden zeigt sich vor unseren Augen als „Form", —

„rupa", als Formung. Ungeformte Erdmasse gibt es nirgends. Sie ist lediglich eine fiktive Annahme. Und die Persönlichkeit *ist* nicht Erdform als Körper, Auge, Ohr, Nase, Zunge, Denkorgan, sondern sie *wird* dies immer wieder. Nichts ist da als der Formungsprozeß, der sich in seinen verschiedenen Phasen unterscheiden läßt. „Die vier Grundstoffe (unsere Elemente) und das aus ihnen Geformte, das ist die Form". Auch die *sechs* Grundstoffe, oder die sechs Arten — dhatus genannt: die Erdart, die Wasserart, die Feuerart, die Luftart, die Raumart, die Bewußtseinsart werden aufgezeigt und noch viele andere Arten. Wir sehen aus dieser Sechsheit, der Gleichstellung mit Raum und Bewußtsein, daß es sich nicht um den uns geläufigen Begriff des toten Urstoffes der vier Elemente handeln kann, sondern die dhatus sind Formen, Formungen des Lebensprozesses. Die vier Grundstoffe und das aus ihnen Geformte bilden die erste der fünf Gruppen, khandhas: die Form, sie bildet die offensichtliche Phase der Persönlichkeit, die übrigen vier Gruppen: Empfindung, Wahrnehmung, Begriffe und Bewußtsein zusammen bilden die latente, nicht objektiv erkennbare, sondern nur für einen jeden an sich selber erlebbare Phase der Persönlichkeit. Auf eine derartige Zweiteilung der fünf in eins und vier sind wir indessen nicht angewiesen. Wir können den Prozeß auch anders einschneiden: in Geistform und Bewußtsein. Dann gehören die ersten vier zusammen und Bewußtsein steht ihnen gegenüber. Das soll heißen: An sich *besteht* kein Einschnitt wie „Körper" und „Funktionen", Stoff und Kraft, Leib und Seele, sondern jeder Einschnitt ist nur ein von uns dem Prozeß, dem unterbrechungslosen Auferlegtes, ein Einteilungssystem, wie etwa die Längen- und Breitengrade auf dem Erdball. Die vier ersten khandhas als zusammengehörig, als Geistform, und der Letzte, das Bewußtsein, allein läßt sich ebenso gut betrachten, je nach dem, zu welchem Zweck wir sondern. Form ist Vorbedingung für die vier letzten khandhas *und* die vier letzten sind Vorbedingung für neue Formung — Geistform ist Vorbedingung für Bewußtsein *und* Bewußtsein ist Vorbedingung für Geistform. Das Auge ist Vorbedingung für das Sehen, und Sehen Sehempfindung, -wahrnehmung, -begriffe, -bewußtsein, bildet, kräftigt, schafft geradezu das Auge immer wieder neu. Das Auge in seinem Bestand und seinem Entstand ist abhängig *vom* Sehen, wie Sehen vom Auge. Beide, Auge wie Sehvorgang, entwickeln sich gleichzeitig und doch abhängig voneinander, und diesen Vor-

gang nennt Dr. Dahlke „Wirklichkeit". Nicht „Erde" ist da, sondern Wirklichkeit.

Und: Das Auge, das Ohr, die Nase usw., alles das ist „altes Wirken", in Form geschlagenes Wirken, Niederschlag des Wirkens und was da eben jetzt an Wirken wirkt, Wirken während seiner Tätigkeit, das ist „neues Wirken". Neues wird alt. Wie das Neue nicht Alter bekommt, als einen Gegenstand in seinem Besitz hat, sondern alt wird, so hat Stoff nicht Kraft, so haben sich nicht Natur und Geist, so ist die Kraft nicht dem Leibe eingefüllt, ihm „innewohnend", sondern alles Sichtbare ist Ausdruck, Niederschlag unsichtbarer Kräfte, „Fleisch gewordenes Wort", nicht Inkarnation, sondern Ver-körperung selber im wörtlichen Sinn. Die fünf khandhas, die Persönlichkeit ist „Wirklichkeit", wenn man sie mit einem Generalnenner bezeichnen will, Wirken, „altes und neues Wirken". Hierin könnte uns ein Mensch recht geben und doch sagen: Inwiefern aber ist dann der Mensch noch außer dieser Wirklichkeit etwas? Wir antworten: Das, was dich zwingt, so zu fragen, ist die Tatsache, daß du außer der Wirklichkeit, die du bist, noch weißt, daß du sie bist.

Nicht Erde ist der Mensch und Nicht-Erde, sondern Dr. Dahlke formuliert: „Wirklichkeit ist da und das Wissen von ihr." Wirklichkeit ist da, und ihr gegenüber scheint das Wissen von ihr zu stehen, die Fähigkeit, Wirklichkeit zu erkennen, das einzige, was man außer der Wirklichkeit noch anerkennen muß, wenn man nüchtern bleibt und nicht in der Überschwänglichkeit der Gefühle diese selber — die Wirklichkeiten sind — in das Jenseits der Seele verlagert. Das Wissen von der Wirklichkeit ist da und will sich nicht so ohne weiteres einfügen in die Wirklichkeit, denn, fügt man es ihr zu, so ergäbe sich gleich wieder ein Wissen von diesem Wissen und man könnte fortfahren, so zu sagen in immer höherer Potenz des Wissens vom Wissen; man könnte eine unendliche Reihe daraus machen, die gar nichts besagt — wie das Unbeendigte stets nichts besagt —. Oder ist das Wissen von der Wirklichkeit ein für allemal transzendent, absolut, erdentrückte Seele? Wäre es erdentrückt, wie könnte es dann von der Erde wissen? Wäre es aber Erde selber, wie könnte es dann von der Erde, über die Erde wissen, die Erde als Erkenntnisgegenstand haben? Was also ist das Wissen von der Wirklichkeit?

Hier bedürfen wir der Belehrung, die uns der Buddha gibt, und sie ist Lösung des Problems. Wirklichkeit ist alles, auch das Wissen von ihr, aber Wirklichkeit, nicht ihrer konventionellen, sondern ihrer wirklichen Bedeutung nach ist nicht Sein, sondern Wirken, Prozeß, auf Grund von Ernährung sich selber unterhaltend. Im Verlauf des Wirkens kommt es einmal zu jener Zuspitzung, wo Wirken sich selber umkehrt, zurückfällt, reflektiert, von der Umwelt zurückflutet. Reines Sein, einerlei ob Erde oder Nicht-Erde, könnte nicht „fallen", weder auf ein anderes, noch auf sich selber zurück, als Selbsterkennen — Selbstwissen — Selbstbewußtsein. Selbsterkennen ist ein Vorgang, der sich vom Welt-Erkennen nur dadurch unterscheidet, daß er nicht seine Nahrung aus der Welt nehmend ausgreift, sondern auf *sich* zurückwallt und darum, von außen her betrachtet, so still aussieht wie das Wasser, das, von der Mohle zurückkommend, abstoßend, auf seine eigene Flut glättend wirkt.

Woher wissen wir das? Es ist nichts als eine Beschreibung unseres inneren Vorganges: Bewußtsein, ein Geständnis, das wir über einen Teil unseres Innenlebens ablegen.

Form ist das einzige, zu dem sich Leben immer wieder verarbeitet, Form aber ist auch das einzige, das sich immer wieder *verlebendigt*. „Wer da, ihr Mönche, so spräche: Ich werde *ohne* Form, ohne Empfindung, ohne Wahrnehmung, ohne Begriffe ein Kommen und Gehen, ein Schwinden und Wiederauftauchen, ein Wachsen, Wuchern, Mehren des Bewußtseins zeigen — das gibt es nicht." Wer da ohne Erde, mit erdentrückter Seele ein Erderkennen zeigen wollte — das gibt es nicht. Wer da ein Wissen von der Wirklichkeit ohne Wirken zeigen wollte — das gibt es nicht. Ein Hungerbewußtsein ohne Magen; ein Schmerzbewußtsein ohne Haut, Nerven; ein Sehbewußtsein ohne Auge; ein Daseinerkennen des Diesseits, absolut vom Diesseits — das gibt es nicht. Aber anderseits: ein Auge ohne Sehen, ohne je gesehen zu haben — das gibt es auch nicht. Ein Stoff, der Funktionen hat, auch wenn sie nie betätigt sind — das gibt es nicht.

„Erde ist der Mensch und Nicht-Erde." Über beide Gegensätze hinaus zeigt der Erhabene in der Mitte die Wahrheit. Leben ist der Vorgang des Ver-Erdens ebenso, wie der Ver-Geistigung.

Letzter Sinn soll nach Graf Keyserling der Vorgang der Sinngebung sein. Das meinen wir auch. Aber das Bestreben, dem Paradoxen des Ansatzes in diesem Problem einen Sinn zu

geben, ist der Darmstädter Tagung nicht gelungen. Die Arbeit hat aufs neue die Paradoxie ergeben und man weiß nichts mit ihr anzufangen, als sich ihretwegen zu entschuldigen. Denn, was ist es anderes als eine Entschuldigung und ein trüber Trost für den Wahrheitssucher, wenn Graf Keyserling sagt: „. . . so schaffen diese Unlösbarkeiten eben jene Spannungen, deren der Geist bedarf, um sich auf Erden zu manifestieren“ (S. 342). Ist der Sinn auf ewig verurteilt, sich in Form des Ohne-Sinn, die Vernunft sich als Unvernunft, die doxa sich als paradox manifestieren zu müssen?

Graf Keyserling hat recht: die Antinomien sind das, dessen der Geist bedarf, um sich zu manifestieren; dasselbe sagt der Buddha auch: Nichtwissen ist der Grund alles Daseins. Nichtwissen ist aber nicht nur der zureichende Grund des Daseins, es ist — wenn als solches, als Paradoxie empfunden — auch des Daseins innere Not, von der der Mensch sich lösen möchte, und darum handelt es sich hier.

Graf Keyserling sagt: „Der ethische Konflikt soll unlösbar bleiben“ (S. 342). Daß er bei solcher Auffassung unlösbar ist, darf uns nicht Wunder nehmen. Dem an eine Seele Glaubenden, wie dem nach Erdgebundenheit Forschenden entwickeln sich aus ihrer Überzeugung und Arbeit niemals Ergebnisse ethischen Charakters. Wie sollte eine Seele Moral brauchen, üben können oder auch müssen? Sie wäre Freiheit an sich, also auch frei von jeder moralischen Bindung. Wie sollte sich aus der Erkenntnis von der Erdgebundenheit eine Veranlassung, ja nur die Möglichkeit für moralisches Handeln herleiten lassen? Sie wäre Gebundenheit an sich und damit auch gebunden gegenüber jedem Entschluß zum Guten oder Bösen, sie kann nicht wählen, moralisch handeln.

Mit Glauben wie mit Wissenschaft hängt Moral — wenn sie vorhanden ist — nicht zusammen. Sie ist als Überschuß ihnen beigegeben. Und versucht man, einen inneren, organischen Zusammenhang herzustellen, so rächt sich die Paradoxie der erwähnten Gedankengänge derart, daß mit ihnen jede Moral auf den Kopf gestellt werden kann. Von einer paradoxen Sache weiß man nicht, ob sie so herum oder anders herum gehört. Und das heißt Unlösbarkeit des ethischen Problems.

Der Buddha aber löst das gedankliche, hier aufgerollte Problem mit seiner Morallehre in einem Zuge. Moral ist nicht, sie wird, sie entsteht mit und nach Maß des Erkennens

der Wirklichkeit. Das Dasein ist Vergänglichkeit, ist Prozeß; nur ihm gegenüber kann die Frage auftauchen: wie kann es verlaufen? Und die Antwort wird lauten: Einmal zur Mehrung der Vergänglichkeit, immer weiter in die Zukunft hinein; einmal zur Minderung der Vergänglichkeit. — Einmal zur Mehrung des Leidens für uns und andere; einmal zur Minderung des Leidens für uns und andere. Und der Entschluß zum „Wie" hängt ab von der Höhe des Erkennens dessen, daß Vergänglichkeit Leiden ist. Aus dem Wissen von der Vergänglichkeit, vom Leiden ergibt sich die Moral vom Loslassen, vom Dahingeben, vom Entsagen. — Nicht nur wirklich, vergänglich sind wir, wir wissen es auch. So wollen wir uns mühen, danach zu handeln. M. L.

Katholisches und buddhistisches Denken

Es war ein von Dr. Dahlke öfters gebrauchtes Wort, daß der letzte Kampf im geistigen Leben der Menschen die Entscheidung: ‚Rom oder Uruvela' sei. Gewiß gibt es viele andere Möglichkeiten im geistigen Leben, aber was den Katholizismus wie den Buddhismus von allen andern Richtungen der Religion, der Philosophie usw. unterscheidet, das ist die Folgerichtigkeit, mit der beide ihren Weg verfolgen. Diese Folgerichtigkeit ist das Geheimnis der Anziehungskraft, die beide auf solche Geister ausüben, die von der Unreinlichkeit alles „Eklektizismus", alles Misch-Maschs angewidert, nach Klarheit und reinlicher Scheidung verlangen. Aber wenn auch die Folgerichtigkeit diesen beiden konsequentesten Formen des geistigen Lebens gemeinsam ist, die Art und Weise, in der sich die Folgerichtigkeit zeigt, ist bei beiden so verschieden wie nur irgend möglich. Beim katholischen Denken: reine Logik auf der Grundlage des Glaubens an den Gott-Schöpfer ohne Rücksicht auf das wirkliche Weltgeschehen; beim Buddhismus vollendete Wirklichkeit, wobei freilich die Logik mit ihren bestechenden Schlüssen in die ihr wirklich zukommende Rolle gedrängt wird: der Wirklichkeit nachdenkend nur zu dienen, nicht aber eine führende Rolle zu spielen.

Es war gleichfalls ein oft von Dr. Dahlke gebrauchtes Wort, daß der Buddhismus für manchen suchenden Menschen die Rolle eines Katalysators spiele. Unter Katalyse verstehen wir einen chemischen Prozeß, bei dem ein Zersetzungsvorgang durch

Zusatz eines gewissen Stoffes in ganz kleiner Menge beschleunigt wird, wie z. B. die Zersetzung von Wasserstoffsuperoxyd durch Zusatz einer geringfügigen Menge Platin. Dabei bleibt der „Katalysator", d. h. der „Auflöser", praktisch so gut wie unberührt von dem Zersetzungsprozeß.

Tatsächlich haben wir es bei Menschen, die bisher zu keiner inneren Entscheidung gekommen waren, die aber meinten, im Buddhismus das Richtige gefunden zu haben, schon manchmal erlebt, daß die Berührung mit dem Buddhismus die Entscheidung in der Richtung zum Katholizismus hin beschleunigte. Diese Entwickelung würde sich wahrscheinlich auch sonst vollzogen haben, wie der chemische Zerfall auch ohne den Katalysator sich vollzieht, aber sie wird wesentlich beschleunigt durch das Hinzutreten des Auflösers.

Nun kann es aber auch umgekehrt sein: daß ein Mensch, der Anlage zu buddhistischem Denken hat, durch die Berührung mit katholischem (oder ähnlichem) Denken in seiner inneren Entwickelung im Sinne des Buddhismus sich klärt, daß also für den buddhistisch „veranlagten" Menschen der Katholizismus als Katalysator wirkt. Aus diesem Grunde halte ich das Studium speziell katholischer Literatur unter Umständen für recht förderlich für den, der sicher ist, daß ihm kein Weihrauch das klare Bewußtsein mehr umnebeln kann.

Wer in einem Dampfkasten sitzt, empfindet es als eine große Wohltat, wenn er den erhitzten Körper in ein kühles Bad tauchen kann. So kann es dem ergehen, der aus der Erhitzung der katholischen Gefühls- und Gedankenwelt in die wohltätig beruhigende Kühle des nüchternen, aber klaren und wirklichkeitsgemäßen buddhistischen Denkens zurückkehrt, und er wird dies dann umsomehr schätzen.

Die Erfahrung lehrt, daß es für viele Menschen, wenn nicht für die meisten einen großen Reiz hat, sich über die Misere des Alltags mit seinen Reibungen und seiner Eintönigkeit durch Rauschmittel zu erheben; aber der Katzenjammer kommt nach. So kann man sich wohl für eine Weile, vielleicht sogar für ein ganzes Leben, mit seinem Denken in ein künstlich konstruiertes „übernatürliches" Leben hineindenken — wo das Denken sich selbständig macht und sich scheinbar selbstherrlich seine Bahn zeichnet, da kann es von der Sphäre des Sinnlich-Gegenständlichen aus nicht mehr korrigiert werden; darin liegt die große Fähigkeit und zugleich die große Gefahr des Denkens, und es gehört nüchterner

Sinn für Wirklichkeit dazu, will man sich nicht von dem himmelhoch sich erhebenden Denken ohne Halt fortreißen lassen; wobei Nüchternheit durchaus nicht verwechselt werden darf mit Stumpfheit und der Neigung, an der Erde und der Mangelhaftigkeit ihrer Sinnlichkeiten festzukleben. — Ich sage: man kann sich wohl für lange Zeit in ein kunstvolles Gedankengebäude hineinretten aus Furcht vor dem Alltag und seinem Leiden, aber eines Tages, früher oder später, muß man doch zur Erde zurück, und die Enttäuschung wird um so größer sein, je größer und erdenferner die Hoffnung war.

Das gilt für alle idealistischen, rein spiritualistisch eingestellten Richtungen, besonders aber für das katholische Denken, das sich vielleicht am meisten von allen gewaltsam über den wahren Charakter der Wirklichkeit hinwegsetzt, oder vielmehr hinwegzusetzen versucht. Denn in Wahrheit kann man sich eben nicht über die Wirklichkeit hinwegsetzen, und jeder Versuch, es zu tun, rächt sich. Deshalb kommt es darauf an, die Wirklichkeit ihrem Charakter nach zu erkennen.

Veranlassung zu diesen Ausführungen gibt ein Buch eines verstorbenen belgischen Abtes Columba Marmion „Christus das Leben der Seele" (Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn), keine Streitschrift, sondern ein Buch, das aus echt katholischem Denken und Fühlen entstanden und als Betrachtungsbuch gedacht ist, das aber gerade deswegen einen besseren Einblick in die „Häuslichkeit" des Katholizismus, wenn ich so sagen soll, gibt als eine polemische Schrift. Einige Proben mögen das belegen, was vorstehend gesagt wurde.

„Die menschliche Vernunft kann erweisen, daß es ein höchstes Wesen gibt als Erstursache alles Geschaffenen, als Weltvorsehung, höchster Vergelter, Endziel aller Dinge. Aber so scharfsinnig unser natürlicher Verstand ist, so hat er doch über das Innenleben dieses höchsten Wesens nichts mit Sicherheit bestimmen können" (S. 3).

Es ist freilich Anfang und Ende aller Wirklichkeitserkenntnis, in irgend einer Weise sich über die „Erstursache alles Geschaffenen" klar zu werden. Wie der Buddha diese Frage in einzigartiger Weise löst, das haben wir in dem Vortrag „Die Unerklärtheiten und die Schöpfung der Welt" darzustellen versucht. Es gibt freilich Menschen, für die es leichter ist, die „Anfangslosigkeit Gottes" anzunehmen als die Anfangslosigkeit des

Weltgeschehens, welch letzteren Gedanken man erst durch geduldiges Ruhenlassen des Denkens auf ihm allmählich verstehen kann, und der sich ja lediglich auf die historisch-begrifflich-zeitliche Seite des Weltgeschehens bezieht; denn einen Anfang im lebendigen Wirken lehrt der Buddha ausdrücklich, und ihn erleben wir in jedem neuen Akt der Sucht: der Lust, des Hasses, des Wahns. Ist man aber durch den scheinbar so zwingenden Schluß der „natürlichen Vernunft": „alles Vergängliche weist mit Notwendigkeit auf ein Unvergängliches, einen ersten Anfang hin", zur Annahme des Gott-Schöpfers gekommen, so verlangt das Denken auch Nahrung in Bezug auf dieses „höchste Wesen". Die verschiedenen Glaubensreligionen bieten solche Nahrung in verschiedener Form, das Christentum bekanntlich mit der Lehre von der Trinität: Vater — Sohn — heiliger Geist. Und hier, in diesem ewigen Geheimnis der Einheit, die zugleich Dreiheit ist, findet besonders das katholische Denken Veranlassung zu immer neuen Betrachtungen und Spekulationen, die für den anders Eingestellten etwas Ungesundes haben. Doch würde es uns zu weit führen, weiter darauf einzugehen. —

„Wir treten ein in dasselbe (das Reich Gottes) durch die Taufe, hier auf Erden leben wir in ihm durch die Gnade, in Glaube, Hoffnung und Liebe, und einmal werden wir seine Vollendung im Himmel sehen. Dort wird es das Reich der Glorie sein in der Klarheit der Anschauung, des Genusses, des Besitzes und der Vereinigung ohne Ende" (S. 21).

Damit vergleiche man das kühle Buddhawort: „Wenn er so erkennt, so durchschaut, wird er der Form überdrüssig, wird der Empfindung überdrüssig, wird der Wahrnehmung überdrüssig, wird der Begriffe überdrüssig, wird des Bewußtseins überdrüssig, überdrüssig wird er entsüchtet, durch die Entsüchtung wird er frei. Im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein: Vernichtet ist Geburt, ausgelebt das Reinheitsleben, vollbracht die Aufgabe, nichts weiteres auf dieses hier, so erkennt er." —

„Auch Petri Nachfolger sind schwache Menschen. Die Unfehlbarkeit in Sachen des Glaubens verleiht ihnen keineswegs das Vorrecht der Sündenlosigkeit. Gewiß hätte der Herr ihnen auch dieses geben können; a b e r e r h a t e s n i c h t g e w o l l t (von uns gesperrt; d. R.), damit wir umsomehr Gelegenheit hätten, unseren Glauben zu betätigen" (S. 98).

„Ich glaube, weil es widersinnig ist", sagt der alte Kirchenvater Tertullian. Das vorstehende Zitat ist ein Muster der Be-

stätigung dieses Satzes. Eine lehrreiche, scherzhaft-ernsthafte Parallele hierzu, die zeigt, wohin der Mensch kommen kann, wenn er seinen geistigen Schwerpunkt nach außen hin verlegt, finden wir bei dem modernen Wunderheiler und Propheten Weißenberg, der hier viel von sich reden macht. Es wird berichtet, Weißenberg habe für einen bestimmten Zeitpunkt den Untergang Englands prophezeit. Der Tag kam heran, ohne daß das vorausgesagte Ereignis eintrat. Als man dies einem Anhänger Weißenbergs entgegenhielt, erwiderte er: „Wenn Weißenberg es gewollt hätte, so wäre das Ereignis eingetreten; aber er hat es nicht gewollt, und gerade damit, daß er England verschont hat, beweist er seine Macht." Selbst wenn diese Geschichte nicht wahr sein sollte, so könnte sie doch wahr sein; denn sie paßt völlig zum Wesen der gläubigen Hingabe. Bei Gott (und seinem Stellvertreter) ist kein Ding unmöglich.

Dabei fällt uns eine Anekdote ein, die man vom Alten Fritz erzählt: Ein Soldat hatte während der Kriege in Schlesien in einer Kirche aus dem Opferstock Geld gestohlen. Als man ihn zur Verantwortung zog, erklärte er, die Jungfrau Maria habe ihm das Geld geschenkt, weil er sie darum gebeten habe. Der König fragt bei der Kirche an, ob das möglich sei. — Ja, das sei möglich. — Darauf läßt der Alte Fritz den Soldaten kommen und sagt zu ihm: „Die Kirche hat bestätigt, das Seine Behauptung richtig sein könne. Er soll deshalb keine Strafe erhalten. Aber das sage ich Ihm: läßt er sich noch einmal von der Jungfrau Maria etwas schenken, dann holt Ihn der Teufel!" —

„Daher wird ihm (dem heiligen Geist) alles zugeschrieben, was ein Werk der Vollendung, der Vervollkommnung, alles, was ein Werk der Liebe, der Vereinigung und folglich der Heiligkeit ist" (S. 113).

Es ist wahr: das Leben drängt nach Vereinigung, nach Verwachsung und Vermischung, weil dies das Leben selber ist, und keiner von uns kann sich dem „dunklen Drang" der Sankharas, der Triebe, entziehen, so sehr wir es auch immer wieder versuchen. Erst wenn man erkannt hat, daß es eine Loslösung gibt, und wenn man versucht, sie zu verwirklichen, merkt man, welche Aufgabe darin liegt und wird in vieler Hinsicht duldsamer und verstehender andern gegenüber, bescheidener auch sich selber gegenüber. Wenn man früher glaubte, sich mit einem kühnen Sprung über die Probleme des täglichen Lebens in ihren

zahllosen Formen, mit ihren Reibungen und Anreizen hinwegsetzen zu können, so wird man allmählich schon zufrieden, wenn man nicht ins Rutschen kommt, wenn man sich nur eben aufrecht erhält und wenn der Versuch, einen ganz kleinen Schritt vorwärts zu gehen, gelingt. Anlagen sind schwer zu überwinden. Wer den Charakter des Lebens als selbsttätiges Wachstum erkannt hat, das sich selber seine Richtung und damit sein Schicksal erwächst, der weiß, daß Heiligkeit nicht ein Werk der Liebe, der Vereinigung ist, sei es im Groben oder sei es im Feinen, sondern ein Vorgang der Achtsamkeit und Besonnenheit auf sich selber, das heißt: ein Vorgang der Loslösung. —

„Eine Seele, die den Eingebungen des heiligen Geistes treulich folgt, wird von einem übernatürlichen Taktgefühl geleitet, so daß sie von selbst denkt und handelt als Kind Gottes. Der Besitz dieser Gaben versetzt die Seele in eine andere Welt und lehrt sie, sich dort frei zu bewegen, wo alles übernatürlich ist, wo sozusagen nichts Natürliches mehr sich einmischen kann" (S. 126).

Man muß wohl unterscheiden lernen zwischen den Möglichkeiten, die sich im Erleben der Wirklichkeit nach der Anleitung des Buddha ergeben, und die allmählich aus dem Gebiete des Gegenständlich-Sinnlichen hinausführen in feinere Gebiete; ohne daß dabei der Grundcharakter des Lebens sich veränderte, der sich in dem Wort „Vergänglichkeit" ausdrückt; ich sage: man muß wohl unterscheiden lernen zwischen diesen Möglichkeiten des Erlebens und dem, was im Sinne des Glaubens als „übernatürlich" bezeichnet wird. In buddhistischer Entwicklung besteht bis zuletzt die für das Leben untrennbare Beziehung zwischen Namarupa und Viññana, zwischen Geistform und Bewußtsein, die sich ständig gegenseitig bedingen und deren eines ohne das andere unmöglich ist, wobei aber in dem „anregenden" Bewußtsein die Entscheidung liegt darüber, ob der Lebensvorgang immer weiter sich selber unterhalten soll, oder ob er still und ohne Verlangen in sich zur Ruhe kommt. Dieses für den Lebensvorgang zwingende Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit zwischen Geistform und Bewußtsein kann zwar der Gläubige auch nicht außer Kraft setzen; aber vom Nichtwissen über die Wirklichkeit getrieben, versucht das gläubige Denken, in eine „übernatürliche" Sphäre einzudringen, in der das Grundgesetz aller Wirklichkeit, eben das des Wachstums und der Vergänglich-

keit, ausgeschaltet sein soll. Daß ein solcher Versuch nur auf Grund einer Selbsttäuschung geschehen kann, darüber besteht für den kein Zweifel, der nüchtern und klar genug sieht.

Immerhin, es besteht auch von der wirklichkeitsfremden „übernatürlichen“ Basis des Glaubens aus die Möglichkeit für innere Entwicklung, die sogar bis zu einem gewissen Grade dem ähnelt, was sich von buddhistischer Gedankenbasis aus in der inneren Entwicklung ergibt.

Alle innere Entwicklung vollzieht sich eben nach gewissen Gesetzen, die wir daher in allen Formen der Religionen, der Theosophie, Anthroposophie usw. wiederfinden, mögen die Etappen der inneren Entwicklung im einzelnen sich auch noch so sehr bei den verschiedenen Richtungen unterscheiden. Wie ja auch die Etappen auf einem Reisewege immer grundsätzlich dieselben bleiben, mögen sie sich für den Einzelnen auch noch so verschieden darstellen, je nachdem, ob man den geraden Weg nimmt oder Umwege macht, ob man zu Fuß geht oder mit dem Wagen, der Eisenbahn, dem Auto oder dem Flugzeug reist, je nachdem, wie das Wetter und die jeweilige Stimmung des Reisenden ist usw.

Wir finden in unserem Buche eine Stelle über das Gebet, die für das wirkliche Erleben des Verfassers ein schönes Zeugnis ablegt, die aber auch in der nie erfüllten Sehnsucht, die daraus spricht — eine Sehnsucht, die auch nie erfüllt werden kann —, ergreifend wirkt:

„Der Glaube offenbart uns die Unfaßbarkeit Gottes. Wenn wir einmal einsehen, daß Gott unsere Vorstellungen unendlich überragt, dann fangen wir an, ihn zu verstehen . . . Im Gebete des Glaubens versteht die Seele, daß das eigentliche W e s e n Gottes in seiner alles überragenden Einfachheit nichts mit dem gemein hat, was die selbst durch die Offenbarung unterstützte Vernunft uns zeigt. Die Seele hat sich frei gemacht von allen Bildern, die ihr die Sinne, die Einbildungskraft und die Vernunft selbst in etwa von Gott zeigten, und sieht nun Gott im reinen Glauben. Sie ist fortgeschritten, hat der Reihe nach die Sphäre der Sinne und der Einbildungskraft, des verstandesmäßigen Erkennens und der Offenbarung durchschritten und steht nun vor dem Vorhang, der das Heilige vom Allerheiligsten trennt. Sie weiß, daß hinter diesem Vorhang wie in einem geheimnisvollen Dunkel sich Gott verbirgt, fast berührt sie ihn; aber s i e s i e h t

ihn nicht (von uns gesperrt; d. R.). Wenn die gläubige Seele diesen Gebetszustand erreicht hat, bleibt sie still in Gott gesammelt, mit dem sie sich eins fühlt, trotz der Dunkelheit, die nur das beseligende Licht der Ewigkeit dereinst zu zerreißen vermag. Ein Gefühl erfüllt sie fast unverändert: das Glück, bei Gott zu sein" (S. 376).

Damit vergleiche man die Darstellung der inneren Entwicklung, wie sie uns der Buddha gibt, z. B. in der „Verinnerung bei der Ein- und Ausatmung". Unsere Grundlage ist die sinnliche Welt. Auf sie beziehen sich die buddhistischen Grundübungen, die die Voraussetzung für jede wahre Entwicklung bilden: die Silas oder Enthaltungsübungen, denen ja auch die „Gebote" der Glaubensreligionen und die Moralvorschriften anderer Weltanschauungen sehr ähneln, wenn sie auch auf ganz anderer gedanklicher Basis stehen. Für uns heutige Menschen bilden die Silas den Hauptinhalt unseres inneren Strebens. Immerhin kann man durch vorsichtige Versuche allmählich auch ein gewisses Verständnis für die feineren Entwicklungsstufen der buddhistischen Meditation erlangen. Bis zu einem gewissen Grade sind auch für uns Meditationsübungen notwendig, wie für den Gläubigen das Gebet selbstverständlich ist. Es ist zwar nicht zu verkennen, daß da, wo das Gebet zu einer Angelegenheit der Masse wird, es seinen wirklichen Sinn: die innere Beruhigung, zum großen Teil verliert durch das mechanische „Herbeten", zu dem es ausartet. Aber wenn man von dieser Veroberflächlichung absieht, stimmen Gebet und buddhistische Meditation darin überein, daß sie beide für den Ausübenden zur Sammlung und inneren Beruhigung führen. Die buddhistische Meditation ist ja nichts anderes als das von allem Beiwerk, wie der Glaube an einen Gott-Schöpfer es mit sich bringt, entkleidete Gebet; ein Vorgang innerer Sammlung, der in jedem Augenblick voll im Einklang mit der Wirklichkeit steht (was beim Gebet des Gläubigen nicht der Fall ist).

Die Entwicklung führt bei der buddhistischen Meditation aus der Welt der Sinnlichkeit in das Gebiet der entsinnlichten Empfindungen (inneres Glücksgefühl in verschiedener Abstufung, das spezielle Gebiet der vier Jhanas). Unter Umständen, je nach den Anlagen des Einzelnen, ergeben sich auch, wie uns die Texte zeigen, Wahrnehmungen von Formen nicht-sinnlicher Art. Die Entwicklung führt dann weiter zum allmählichen Zuruhekommen

des begrifflichen Denkens und zur immer weiter fortschreitenden Vereinheitlichung des Bewußtseins.

Und wenn wir nun das Ziel des Gläubigen in seinem Gebete mit dem der buddhistischen Meditation vergleichen: trotz mancher Übereinstimmung im Wege welcher Unterschied! Im Gebet des Gläubigen die immer wieder neue Nahrung suchende Sehnsucht nach Vereinigung mit dem Göttlichen, die doch nie erfüllt werden kann, und die sich immer wieder aufs neue vertröstet auf die Ewigkeit . . . . dereinst. Und hier in der buddhistischen inneren Sammlung in diesem gegenwärtigen Augenblick das In-sich-Zuruhekommen aller Sehnsucht im Bewußtsein, das in sich selber schwingt nach Ausstoßung aller Gefühls- und Begriffsinhalte im unmittelbaren Erlebnis seiner selbst als „Vergänglichkeit, Entsüchtung, Aufhören, Entsagen". —

„Die ganze Menschheit bildet einen mystischen Leib, dessen Haupt Christus, dessen Glieder wir sind. Die Glieder können im Grunde genommen nicht vom Haupte getrennt, nicht von dessen Tätigkeit ausgeschlossen sein" (S. 298/99).

Wenn das Denken sich selbstherrlich von der körperlich-stofflichen Unterlage freizumachen versucht, mag es zu solchen Ergebnissen kommen, die ja durchaus nicht nur dem katholischen Denken angehören, sondern die in allen spiritualistischen Richtungen des geistigen Lebens eine große Rolle spielen. Ich frage aber jeden unvoreingenommen betrachtenden Menschen: Kann es ein deutlicheres Zeichen für unsere Einzelheit geben als unseren Körper, der doch deutlich von anderen getrennt ist? „Ja", sagt der Gläubige, „das ist der Körper. Im Geistigen erlebe ich aber die Einheit alles Lebens seinem Wesen nach, eben als Einheit im Geist." Ich erwidere: das Erlebnis als solches genommen ist zwar nicht zu leugnen, aber es kommt nicht nur auf Erlebnisse an, sondern auch, sie richtig, d. h. im Einklang mit der Wirklichkeit zu verstehen. Und dazu gehört genügend Unvoreingenommenheit. Im Schwung des Glaubens versetzt man sich über die Tatsache der körperlichen Trennung hinweg in die Idee einer Lebens-All-Einheit, eines mystischen Leibes, dessen Glieder wir alle sein sollen. Eher aber könnte ich die zahllosen getrennten Körper als All-Einheit betrachten, als daß ich bei unvoreingenommener Selbstbeobachtung im eigenen Bewußtsein daran zweifeln kann, daß dieses mein Bewußtsein mit andern „Bewußtseinen" nicht zu einer Einheit zusammenfließt. Es gibt nichts

Trennenderes als den Vorgang des sich auf sich selber Besinnens — und etwas anderes ist das Bewußtsein in seiner letzten Entwickelung nicht —; es ist der Vorgang der Loslösung selber, nicht aber der Vereinigung. Aber um das zu sehen, dazu gehört eben Unvoreingenommenheit und kühle Nüchternheit, die sich frei hält von der rückhaltslosen Verherrlichung des Lebens.

Hier möchte ich noch eine letzte Stelle aus unserem Buche anführen, die eine Erklärung für die christliche Askese bietet, die ja in mancher Hinsicht große Ähnlichkeit mit dem hat, was uns von indischen Asketen berichtet wird:

„‚Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach!' Dieses Wort löst uns das Geheimnis all der Abtötungen, welche die treuen und heiligmäßigen Seelen oft freiwillig auf sich nehmen, sowohl der körperlichen Kasteiungen, als auch der unerbittlichen Beschneidung aller, selbst der berechtigtsten seelischen Begehrungen. Solche Seelen haben sicherlich schon für ihre eigenen Sünden genug getan, aber die Gewalt der Liebe treibt sie an, zu sühnen für jene Glieder am Leibe Christi, die ihr Haupt betrüben, damit die Kraft und Schönheit des göttlichen Lebens ungehindert am mystischen Leibe des Herrn erstrahle" (S. 222).

Der Buddha hat den Weg der schmerzvollen körperlichen Selbstpeinigung fast bis zur Selbstzerstörung durchgemacht und stellt diesen Weg als „gemein" mit der Genußsucht auf eine Stufe als deren entgegengesetztes Extrem. Solches Streben nach körperlicher Selbstpeinigung mag sich wohl da ergeben, wo das Leben zu einer mystischen Einheit erdacht wird, die als Ganzes erlöst werden soll. Wo aber das Leben als das erkannt ist, was es immer in Wirklichkeit ist: eine zahllose Menge von Einzelvorgängen, da fällt mit der Möglichkeit der All-Erlösung auch die Möglichkeit des Sich-für-andere-Opferns. Da kann der Einzelne nur sich für sich selber opfern im Kampf mit dem eigenen Lebensdurst; aber damit hat er auch genug zu tun. Dieser Kampf bedeutet zwar auch für uns eine Beschneidung der inneren Regungen des Begehrens, der Lust, des Übelwollens, des Wahns in seinen zahllosen Formen „Schritt für Schritt"; aber nie darf diese Entwickelung zur Gewaltsamkeit und Selbstquälerei führen, wie sie uns von vielen christlichen und indischen Asketen berichtet werden. Wo dieses Ergebnis sich einstellt, ist es das Zeichen dafür, daß das Denken in falscher Bahn läuft. —

Vor längerer Zeit fragte jemand, der in katholischer Missionstätigkeit steht, in einem Briefe: „Fühlen Sie schon die Fülle der Wahrheit? Woher nehmen Sie die seelische Hilfe, die man im Leben braucht, durch eine betreffende, berechtigte Autorität, die hilft, den Weg zum lieben Gott ohne Fehltritte zu gehen, solch starken Glauben, daß man seine Anwesenheit fühlt und ihn selbst in der heiligen Kommunion erhält? Gibt Ihnen der Buddhismus diese Stütze, diese geistigen Reichtümer in solcher Fülle?"

Es ist schwer, eine Basis für die Verständigung zu finden, wenn die gedanklichen Voraussetzungen so verschieden sind wie hier. Die Wahrheit, die der Buddha uns vermittelt, das reine Erlebnis der Wirklichkeit ist ja keine Fülle, sondern ein Leerer- und Leererwerden von aller Fülle. Das ist gleichbedeutend mit dem Zunehmen der inneren Klarheit, die aber keinerlei positiven Wert und Inhalt hat, sondern die nichts ist als das sich in sich selber Zurückziehen des Lebensvorganges und damit das Aufhören aller Aufbauvorgänge (Sankhara).

Fülle kann nur da sein, wo Verlangen und Lebensdurst ist, wo die Sankharas immer wieder aufbauen, mag der Aufbau sich nun auf grobe und sinnliche Dinge, mag er sich auf feine, geistige und übersinnliche Dinge beziehen, auf das „Ewige Leben in Gott" oder etwas anderes. Hier, im Buddhismus handelt es sich um das einzigartige und letzte Erlebnis: „Leer ist das vom Selbst und vom Selbstigen", das Erlebnis des endgültigen Aufhörens ohne Vorbehalt und für immer nach anfangsloser Wanderung von Geburt zu Geburt. Und eben in diesem inneren Leererwerden von Verlangen in jeder Form liegt die „seelische" Hilfe, um dieses Wort zu gebrauchen. Sie wird hier aber nicht durch eine Autorität vermittelt durch Gnadenmittel, sondern man findet sie in sich selber in der Sammlung auf sich selber, wenn man unvoreingenommen und ohne Verlangen nach ewigen Wonnen ist.

Der Gläubige läßt „irdische" Dinge fahren, um dafür um so größere „himmlische", geistige Reichtümer zu erlangen. Der Buddhist erkennt: auch diese geistigen Reichtümer, mögen sie beschaffen sein wie sie wollen, Gefühle, Gedanken oder sonst etwas, sind vergänglich. „Er erkennt: ‚Leer ist dieser Gedankengang vom Sinnlichkeitstrieb': er erkennt: ‚leer ist dieser Gedankengang vom Daseinstrieb'; er erkennt: ‚leer ist dieser Ge-

dankengang vom Nichtwissenstrieb'; es gibt hier aber dieses Nichtleere: nämlich des Lebens Bedingungen als ,dieser Körper mit seiner Sechssinnenheit'. Somit, was hier nicht da ist, als leer von diesem faßt er es auf. Was da aber zurückgeblieben ist, das erkennt er als: ,Solange dieses da ist, besteht das'. So vollzieht sich ihm dieser wahrhaft unwandelbar reinen, unvergleichlich höchsten Leere Eingeburt." (Majjh.-Nik. 121.)

Das ist der Unterschied zwischen katholischem und buddhistischem Denken. K. F.

Leiden, Entstehung, Aufhören

Jede Religion, jede Philosophie setzt mit der Tatsache des Leidens ein — man hätte ja keinen Anlaß, Religionen und Philosophien auszudenken, wenn nicht Leiden da wäre. Um aber Theorien entwickeln zu können, muß man auf einem Ding fußen, welches, als das Erlebnis jedes Einzelnen, allbekannt ist. Ferner wird dieses allbekannte Erlebnis unbefriedigender Natur sein — es muß auf den denkenden Geist gleich einer Dissonanz auf das Ohr wirken, nach der Auflösung drängen, ohne diese Auflösung im Leben selbst zu finden.

Wer die verschiedenen Phasen des Lebens im Einzelnen verfolgt, wird finden, daß sie notwendig ins Leidige münden. Was die äußeren Vorzüge eines Menschen bildet und seine Charaktereigenschaften, was sein Glück ausmacht, seinen Stolz, was ihm Ruhm und Ansehen verschafft, alles, alles wird er verlieren — früher oder später. So jämmerlich und armselig, wie er in die Welt kam, so wird er sie verlassen; ja seine Todesstunde findet ihn vielleicht noch viel erbärmlicher, da ihn eine schwere Krankheit dahinraffen könnte, und da er vielleicht noch obendrein Gewissensqualen wird erdulden müssen. Die Vergänglichkeit aller freudigen Dinge, vor allem die Notwendigkeit, diese Vergänglichkeit am eigenen Körper zu erleben, mit der Gewißheit, dem Tode entgegenzureifen — dieses ist das furchtbare Leid, das alles Daseiende quält, das die Furcht aller sich Fürchtenden, das Zittern aller Verzagten ausmacht.

Ist auch diese Not unabwendbar unser aller Schicksal, so ist es doch durchaus nicht gleich, wie wir ihr begegnen. Wie unser Denken dieses Leiden auffaßt, so werden wir ihm begegnen. Unser Denken aber wird von unserer Lebensauffassung abhängig

sein, die nach der Tatsache, wie sie sich zum Leiden stellt, charakterisiert wird, und deren Wert oder Unwert einzig darin einst zu Tage treten wird, ob sie dem Leiden nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch gewachsen sein wird. Um dem Leiden gewachsen zu sein, muß man wissen, wo Leiden herkommt.

Wie verfahren hier die Glaubensreligionen, wie verfährt der Buddhismus? — das wollen wir zu beantworten suchen.

Der jüdisch-christlichen Religion nach ist der Mensch von Gott, seinem Schöpfer, abgefallen und zur Strafe von diesem mit der Erbsünde belastet worden. Alle Not, alles Elend ist somit menschliche Schuld und göttliche Strafe. Das bringt Dr. Martin Luther in seinen Tischreden folgendermaßen zum Ausdruck: „Ach, wenn Adams Fall nicht alles verderbet hätte, wie eine schöne herrliche Kreatur Gottes wäre doch der Mensch, gezieret mit allerlei Erkenntnis und Weisheit! Wie seliglich hätte er gelebet ohn alle Mühe, Unglück, Krankheit, und wäre darnach ohne alles Fühlen des Todes verwandelt worden, hätte dieses zeitliche Leben abgeleget, an allen Kreaturen seine Lust und Freude gehabt und wäre ein feine lustige Veränderung und Verwechseln aller Ding gewesen!"

Adams Sündenfall soll also das Elend der Welt, des Lebens erklären. Die Glaubens- und Erlösungstheorie wird noch heute in Schulen und Kirchen dem Sinne nach folgendermaßen gelehrt: „Du bist ein Seele-begabtes Wesen, von Gott nach seinem Ebenbild geschaffen, durch Adams Fall in Sünde verloren, durch Christi Blut rein gewaschen. Was du auch hier auf Erden leiden magst, das geht vorüber, beachte es nicht, glaube nur an Christum, so sollst du ewig selig werden." Als Kind glaubt man das, wie man alles glaubt, was Erwachsene sagen. Als Erwachsener sieht man ein, daß dieses alles mit der Wirklichkeit, wie ich sie täglich erlebe, überhaupt nichts zu tun hat.

Mit der Erlösungstheorie des Christentums steht es nicht anders als mit der Leiden- resp. Sünden-Theorie. Wenn wir im Buche Mose von den grauenhaften Opfern lesen, die das jüdische Volk als „Sündopfer und Brandopfer" zur Aussöhnung seinem Gotte darbrachte, wo mit dem Blut des getöteten Tieres Altar und Priester „geweiht" wurden, so versteht man, daß ein derartiger Glaube auch ein Menschenopfer fordern kann und eine Massenerlösung aller Gläubigen aus dem Opfertod eines ein-

zelnen Menschen herzuleiten vermag. Die Lehre vom Opfertod Christi, die heute noch Weltreligion und Staatsreligion aller europäischen Länder ist, bildet den Nachklang jenes barbarischen Kultes, der einen erzürnten und gewalttätigen Gott mit blutüberströmten Altären zu versöhnen sucht. Wohl alle Völker haben einst ihren blutdürstigen Göttern gedient — mit Töten. Wir hören auch, daß menschliche Opfer gefordert wurden — ich erinnere an folgende Mythen: Isaak in der jüdischen, Sunahsepa in der indischen, Iphigenie in der griechischen Sage. Doch findet sich in keiner anderen Religion als dem Christentum die Ungeheuerlichkeit, aus dem finsteren Glauben an die Versöhnung des Gottes durch Blut eine Welterlösung herzuleiten. Für den Christen gibt es keine Erlösung außer durch das Blut Christi. Wer an den Erlösertod nicht glaubt, wird nach den Bibelaussprüchen auf ewige Zeiten verdammt. Der Mensch selbst ist zur Erlösung und zu dem die Erlösung bedingenden Glauben unfähig; Gott begnadigt den einen, verdammt den andern, aus eigener Machtvollkommenheit. Luther äußert hierüber: „Gott handelt und wirket bisweilen mit sonderlichem wunderlichem Rath und Weise über unser Vernunft und Verstand; verdammt diesen, jenen macht er gerecht und selig. Darnach zu forschen gebühret uns nicht!" — Wir sehen, daß der Christ, trotz aller Umwege, doch schließlich der Prädestination, d. h. der Vorausbestimmung verfällt. Der Islam bekennt sich ehrlich zu diesem Glauben ohne theologische Spitzfindigkeit. Schicksal des Einzelnen und des Ganzen liegt in Allahs Macht, ist unabwendbar, und der Gläubige hat keine Wahl als die einzige, sich zu fügen.

Wie beantwortet nun der Buddhismus die allumfassende Frage nach dem Leiden? — Leben **hat** nicht Leiden als ein ihm wesensfremd Anhaftendes, sondern Leben **ist** seinem Wesen nach vergänglich und insofern leidig. Mag Leben in niederen oder in höheren Formen sich abspielen, der Vergänglichkeit und somit dem Leiden entfliehen kann Leben nicht, es müßte denn vor sich selber die Flucht ergreifen. — Wie kommt es aber zum Leiden, was ist die Ursache des Leidens? „Dieser Durst ist es, der wiedergeburtige, mit Lustgier verbundene, hier und da sich ergötzende: der Sinnlichkeits-Durst, der Werde-Durst, der Entwerde-Durst".

Der **Durst** ist es, **der Leben schafft**, durch immer wieder neues Aufspringen erhält und von einer Geburt zur an-

dern treibt. — Lebensdurst ist nicht etwa ein Äquivalent des christlichen Begriffes der Sünde! Durst ist die Triebfeder zu allem Wirken — gedanklichem, sprachlichem, tätlichem. Dieses Wirken, vom Durst eingegeben, mag gutes Wirken sein, es mag schlechtes Wirken sein, und dementsprechend führt es zu gutem oder schlechtem Daseinszustand, zu guter oder schlechter Wiedergeburt. Leiden ist keine Strafe für begangene Sünde, sondern Leiden ist das natürliche Ergebnis des Lebensdurstes, der Lebensfreude. Woher mich auch Leiden treffen mag, die Ursache dazu liegt ganz und gar in mir, denn mein Erzeugnis ist der Lebensdurst, der Lebenswahn, jene Fessel, mit der ich selbst mich immer von neuem an die Welt und ihre Lust binde. Habe ich den Lebensdurst, sein Entstehen und Vergehen in mir erlebt, so weiß ich nicht nur, wo Leiden herkommt, ich weiß auch, wie es aufhören kann.

„Und was ist das Aufhören des Leidens? Eben dieses Durstes rest- und spurloses Aufhören, Entsagung, Freiung, Abweisung.“

Dieser Körper mit seiner Sechs-Sinnenheit ist Ausdruck des Lebensdurstes, ist vollendeter Lebensdurst selber; wie soll denn Lebensdurst und sein sinnlicher Ausdruck (die Geist-Körperlichkeit) eben dem Lebensdurst, seinem Schöpfer und Erhalter, seinem eigenen Selbst ein Ende machen? So fragt wohl mancher, der die Anattata, die Nicht-Selbstheit seines eigenen Wesens nicht begriffen, noch erlebt hat. Wir sagten schon: Leben ist durch und durch vergänglich; ein Prozeß, der, um dazusein, seine eigenen Lebensbedingungen, eben den Durst immer wieder von neuem schaffen muß, immer wieder diese innere Kraft erzeugen muß, die das Spiel der Khandhas, der Greifegruppen ermöglicht. Mit andern Worten: Durst ist nicht da als eine ewige, metaphysische Kraft, eine letzte Ursache, auf die alles Lebende zurückgeht, sondern Durst entsteht und vergeht wie alles andere auch. Doch wurzelt alles Entstehende im Lebensdurst, und mit der Entwurzelung des Lebensdurstes ist allem Entstehen die Wurzel abgegraben, so wie man mit dem Abschneiden des Stieles auch die Früchte mit abschneidet.

Aufhören des Lebensdurstes, das ist Aufhören des Leidens — eine andere Erlösung als diese kennt der Buddhist nicht, noch hat die Wirklichkeit eine andere zu vergeben.

Rest alten Aberglaubens in der Lehre der Liebe. Von Kraft anstatt Seele zu sprechen war mir daher durchaus zusagend und ich gab Herrn Doktor gern recht, wenn er einfach sagte: es gibt keine Seelen, sondern nur Kräfte. Aber die Folgerungen, die der Buddhist hieraus zog, waren wieder neu und entschieden ungeheuer viel weittragender als wir uns je klargemacht hatten. Wenn Kraft nicht ewig da i s t, sondern nur da sein kann als Werdendes, dann muß sie sich unterbrechungslos erneuern. Ich besinne mich noch deutlich, wie Herr Doktor sagte: „Man kann nicht zweimal aus derselben Kraft ‚Ich' sagen — ‚Ich' — ‚Ich' — es ist immer neue Kraft, die dabei gebraucht wird, mit jedem Wirken vergeht Kraft und muß neu werden, entstehen. Der Buddha vergleicht die wirkende Kraft mit einer Flamme in der „Feuerpredigt", der Bergpredigt des Buddhismus. Eine Flamme i s t nicht, sie w i r d aus immer neuen Entzündungsmomenten, die fortwährend aufspringen und vergehen. Sie greift aus und holt sich ihre Nahrung heran, sie besteht nur auf Grund von Ernährung, sie ist nicht zwei Augenblicke hintereinander „dieselbe"; sie i s t überhaupt nicht — sie b r e n n t. Und so i s t der Mensch nicht, sondern w i r d, brennt, lebt als Vorgang, als Prozeß, Ernährungsprozeß, d. h. auf Grund von Nahrungsaufnahme, ein Prozeß, dem kein letzter, innerster, unvergänglicher Kern, keine Seele, zu Grunde liegt. Er ist, wie die Flamme, durch und durch v e r g ä n g l i c h". „Die Flamme hat einen Anfang", sagte ich — „und die Welt hat keinen Anfang, kann keinen haben". — „Sie haben recht, der Vergleich hinkt," sagte Herr Doktor, und erst später erkannte ich, daß er mir dieses „recht" nur auf Grund eines noch nicht möglichen vollen Verständnisses eingeräumt hatte. „Kraft hat keinen Anfang, sie wirkt von Anfanglosigkeit her immer neu, immer anders, immer wechselnd, veränderlich, vergänglich in jedem Moment. Und diese Veränderlichkeit erlebt ein jeder von uns in seinem eigenen Denken, in seinem Bewußtsein. Eine allgemeine Allkraft ist Glaubenssache, die individuelle, jedem einzigen Wesen eigene Inkraft b r a u c h t n i c h t g e g l a u b t z u w e r d e n. Der Mensch e r l e b t sie selber als sein individuelles Denken, sein Bewußtsein. N i c h t G l a u b e, — D e n k e n i s t G r u n d w e r t a l l e s M e n s c h t u m s —". Diese letzten Worte fielen tief in mich hinein, gleichsam als hätte ich lange dafür einen leeren Platz gehabt. Irgend etwas in mir paßte auf sie,

war bereit für sie. — Doktor Dahlke fuhr fort: „Erkennt, erlebt der Mensch im Denken seine eigene Inkraft als vergänglich durch und durch, dann verliert mit dieser Erkenntnis das Dasein seinen Wert. Was vergänglich ist, hat keinen wirklichen Wert mehr, und ein Leben, das keinen Wert mehr hat, dessen wird man überdrüssig, es ist leidvoll, es ist Leiden. Auf Grund seiner Vergänglichkeit nennt der Buddha das Leben leidvoll. Wer die Vergänglichkeit alles Daseins erkennt, für den hat das Leben keinen Reiz mehr. Alle Ziele, alle Zwecke, alle Ideale verlieren ihren Wert."

Daß alles vergänglich ist und keine Seele, sondern Kraft als Werdendes die Ursache des Lebens sein soll, dagegen konnten wir nichts einwenden; daß alles, was vergänglich ist, keinen Dauerwert haben kann — man verliert es ja doch immer wieder, oder es ändert sich uns unter den Händen —, das war einleuchtend. Hier also lag die Entgegnung auf den Vorwurf eines „einseitigen Pessimismus". Das Leben ist wohl Freude und Leid, aber beide, Freude wie Leid, sind vergänglich, und somit wäre ja auch die Freude kein Gut von wirklichem Wert.

Mir wurde auf einmal sehr ernst zu Sinn. Ich hatte schon oft erfahren, wie man des Genusses überdrüssig werden und Scham und Ekel darob empfinden kann. Glücklich macht nur der Zweck, glücklich macht der Hinblick auf ein Ziel, das Bewußtsein, im Dienste eines Fortschrittes zu leben, zu arbeiten. Glücklich macht die Zukunftshoffnung.

„Zum Frieden kann der Mensch nur kommen durch Erkenntnis, durch Denken. Solange im Denken Widersprüche bestehen, ist Frieden nicht möglich", belehrte Herr Doktor uns weiter. — Mir war wohl zur Erlangung inneren Friedens eine ernste Pflichterfüllung angepriesen worden, aber das Bewußtsein davon hatte auf mich niemals befriedigend gewirkt. Man kann den ganzen Tag mit Pflichten füllen, und doch am Abend friedlos sein; es hilft das alles gar nichts! Ich äußerte dies jetzt, und Herr Doktor war der erste Mensch, der solches verstand. „Sie haben recht", sagte er, „erfüllte Pflicht gewährt keine Befriedigung." — Das hat er verstanden, das hat er also auch durchgemacht, er, der Arzt, in seinem Beruf, in seinem Leben, dachte ich.

Was ist am Leben noch Wert? Was ist der Mensch wert, wenn er ganz und gar vergänglich ist! Daß der Mensch, daß

Wie aber der Lebensdurst Sache jedes Einzelnen ist, so ist auch Aufhören des Lebensdurstes Sache jedes Einzelnen. Wenn in der Inschau der Durst als der Hauserbauer erkannt ist, so wird die Arbeit am eigenen Selbst beginnen. Immer wieder wird in rechter Einsicht gestilltes Denken abkühlend über das innere Feuer aufflammender Lust hinwegfegen und allmählich, ganz allmählich diese Glut dämpfen, in sich beruhigen, die durch ihr Übergreifen auf die Außenwelt immer neues Leben und damit immer neues Leiden schafft.

Buddhismus lehrt, der Wirklichkeit gemäß, daß Leben Leiden ist. Das enttäuscht wohl zuerst, beraubt uns unserer liebsten Hoffnungen. Doch sollten wir uns nicht irre machen lassen, noch den hochtrabenden Reden und der mystischen Geheimtuerei anderer Lehren Glauben schenken. Ist erst der Mut gefunden, Leben als das hinzunehmen, was es seinem Wesen nach ist, und als was es sich immer wieder erweist, so ergibt sich eben aus dem recht erschauten Wesen des Lebens die Möglichkeit, dem Leiden zu entrinnen. Mag uns auch heute das Ziel noch unendlich fern erscheinen, wenn wir uns täglich mit Vertrauen zu dem Lehrer, dem Buddha rüsten und täglich bestrebt sind, Fortschritte im Sinne der Lehre zu machen, so wird der Segen nicht ausbleiben. Im gleichen Maße, wie wir uns anstrengen, wird die Leidensmenge schwinden.

„In so hohem Grade heilsam ist das vollkommene Verständnis der Lehre. In so hohem Grade heilsam ist das Aufgehen des Auges der Lehre!“ L. v. M.

Erinnerungen an Dr. Dahlke

Von M. L. (1. Fortsetzung.)

Als auf die Frage nach unserer Literatur über das Thema nichts Wesentliches zutage kam — ich hatte den Namen Rhys Davids nicht im Gedächtnis — fragte Herr Doktor, was wir unter Religion verständen. „Den Glauben an Gott“, antwortete Frau R. Da ich aber ‚buddhistisch vorgebildet‘ war und wußte, daß die buddhistische Religion keinen Götterkult pflegt und doch als Religion angesprochen werden mußte — sie tritt ja an die Stelle der Religion bei anderen Menschen, gewährt religiöse Befriedigung, übt religiöse Funktionen aus —, so verneinte ich Frau R.'s Antwort, konnte indessen nicht gleich etwas Treffendes

dagegen setzen, so daß es Herrn Doktor schließlich selbst überlassen blieb, seine Frage zu beantworten. Und er belehrte uns darüber, indem er uns Religion als die Lehre von jenen Kräften aufzeigte, die als die Ursache für alles Dasein und Geschehen angesehen werden müßten. Die letzten Gründe, die tiefsten Ursachen des Daseins können nichts anderes sein als Kräfte, denen es seine Entstehung verdankt. Ich warf ein, daß es doch wohl gleichgültig wäre, ob man von Kräften oder einer Allkraft spreche, denn man könnte die Summe aller Kräfte doch schließlich auf eine Kraft zurückführen. „Dann denken Sie pantheistisch", warf Herr Doktor ein. Ich gab das zu und erklärte, nach meiner Überzeugung sei Jesus Pantheist gewesen. „Dann glauben Sie sich also nicht erlöst durch Jesu Tod am Kreuz?" — Ich: „Nein, ich glaube nur, daß Jesus in seinem Kreuzestod die Konsequenz seiner Lehren gezogen hat, da er nicht widerrief, was er doch hätte tun können, um diesem Tode zu entgehen. Auch daß Gott Jesu Tod am Kreuz gewollt hat und sich erst dadurch der Welt wieder zugeneigt, glaube ich nicht. Allein an Jesu Lehre halte ich mich". Dr. Dahlke stritt nicht ganz ab, was ich sagte, schränkte es nur dahin ein, daß er meinte: „Wenn Jesus länger gelebt hätte, wäre er vermutlich Pantheist geworden", so schiene es ihm. Aber die Summe aller Kräfte als Krafteinheit ansprechen zu dürfen, gab er nicht zu. Die Wirklichkeit biete dazu keinen Anlaß. „Das, was wir erkennen, sind nur einzelne Kräfte, wir haben kein Recht, sie als Allkraft anzusprechen. Das geht über unser Erlebnis hinaus und kann nur geglaubt werden. Was ein jeder in sich selber erlebt, das ist lediglich seine eigene, individuelle Inkraft, seine Daseinskraft, die er darstellt, durch die er entsteht und besteht, die er erlebt in seinem Bewußtsein, — die keine Seele ist. Sie unterscheidet sich von einer Seele dadurch, daß sie nicht ewig ist. Kraft kann nur da sein als immer wieder neu aufspringendes Werden, wohingegen der Mensch sich unter einer Seele etwas Unveränderliches, Ewiges, ein absolutes Sein vorstellt, aber das gibt es nicht, es gibt nur werdende, individuelle Ichkräfte, keine seiende Seele".

Mit dem Seele-Begriff stand ich damals schon lange auf Kriegsfuß. Er war mir immer als das Unnatürliche, das unheimliche Dogma der Kirche erschienen, mit dem sie die Menschen und ihr gesundes Denken in Bande schlägt. Er war mir der

ich insbesondere nicht Wert bin, das hatte ich schon oft empfunden, und ich hatte Menschendasein mit Menschentat zu rechtfertigen versucht in meinem Denken. Dies sagte ich Herrn Doktor, aber er schlug mich aus der Schanze. — „Welche Tat ist gut?" — „Die dem guten Zweck dient" — „Welchen Zweck gibt es, der nicht vergänglich wäre!" — „Nein," warf Frau R. ein, „man muß das Gute rein um des Guten willen tun." — „Dann ist es ein Sport", gab Herr Doktor zurück, „ein Ding, um seiner selbst willen getan, ist Spiel und Sport." Ich empfand diese Entgegnung wie einen Hieb, und er war wohlgezielt. Es war ein hartes, unerbittliches Wort, und ich dachte augenblicklich, standzuhalten in Wahrhaftigkeit und diesem Hieb nicht mit billiger Empörtheit auszuweichen. Es stimmte ja: Jede Sache nur um ihrer selbst willen getan — ist Sport. Sie könnte ganz unterbleiben. Wer wird sich die Mühe nehmen, ernst und heiß zu ringen, wenn er keinen höheren Sinn und Zweck dabei verfolgt, als eben dieses Ringen? — Ich habe später versucht, dies schlagende Wort: „das Gute um des Guten willen zu tun gleicht Sport und Spiel", anderen Menschen entgegenzuhalten bei geeigneter Gelegenheit. Aber ich habe niemanden damit getroffen, wie ich an jenem Abend getroffen worden bin. Man hat die Achseln gezuckt. Es ist eine merkwürdige Welt, in der wir leben.

Herr Doktor verfolgte den angesponnenen Faden des ethischen Problems weiter: „Die wirkliche, wirkende Kraft verändert sich mit jedem Wirken selber immer mit. Ihre Tätigkeit ist eigenes Neuwerden. Von dem, was der Mensch tut, bleibt er selber nicht unberührt, er ändert sich mit seiner Tat, er wird selber zu dem, was er tut. Er sinkt und steigt mit seinem Tun. Nach außen hin mag eine Tat in ihren Wirkungen vieldeutig sein, unübersehbare Folgen haben; nach innen hin, zurück auf den Menschen, den Täter, wirkt sie eindeutig. Hier gibt es kein Entrinnen, man schafft sich selber seine Höhe mit seinem Tun. Lebensprozeß heißt: Das werden, was man tut; und das, was man geworden ist, tun, wie durch Wärme die Flamme entsteht und durch die Flamme neu die Wärme. Gut wird der Mensch, der immer wieder gut handelt, und ein guter Mensch handelt gut. Gut handeln macht Güte, und Güte macht gutes Handeln. — Erben ihres eigenen Wirkens sind die Menschen ihrem Charakter nach bis über den Tod hinaus. Nicht

„Seelenwanderung", sondern Wiedergeburt nach den Taten lehrt der Buddha.

„Man braucht dies gar nicht Buddhismus zu nennen, wenn man nicht will. Es ist die Lehre vom Wirken, von den wirkenden Kräften. Man kann sie einfach ‚Wirklichkeitslehre' nennen", fuhr Herr Doktor nach einer Pause fort.

So gingen die Reden längere Zeit hin und her. Einige Male hatten wir nicht recht folgen können und um Erklärung gebeten.

„Ich habe einmal Nietzsche gelesen: ‚Also sprach Zarathustra'," begann ich von neuem. „Das hat mich sehr aufgeregt." — „Da sind sie auch gerade an den Rechten gekommen", sagte Herr Doktor, und die Kühle seines Tones wirkte beruhigend. Heute, nach so vielen Jahren, vermag ich den mir damals unklaren Ausspruch wohl zu deuten: Nietzsche beruhigt nicht, er gibt keinen Frieden, er erlöst nicht, er ist selber ein Wanderer im Ungewissen, der eben nur d a s Leben anpreist, das der Denker als leer und schal ablegen möchte: Leid und Lust, Bosheit und Güte, Flachheit und Tiefe, Menschtum und Übermenschtum.

Als ein Schweigen eintrat und alles so lautlos wurde im kleinen Raum, gedrückt von der Schwere eines Erkennens, dem man nichts entgegenhalten konnte, getroffen von dem Ernst in Doktor Dahlkes Persönlichkeit, kam mir unverhofft ein Bild: Bei diesem Mann geht zum letzten Mal die Sonne unter und kein neuer Morgen leuchtet ihm mehr. — Das Christentum in seiner lichten Morgenhoffnung, in seiner Liebe hätte ich ihm anbieten mögen, ihn wieder glücklich zu machen; aber ich hatte verstanden, daß er das nicht mehr mochte. — Und alles schwieg weiter. Es war spät geworden. Wir schieden mit Dankesworten, ernst — und innerlich doch so aufgeregt.

Ich muß lange nicht eingeschlafen sein über den Gedanken an dies Gespräch. — Ich schlug mich immer wieder mit denselben Fragen herum, mit den Worten, die an jenem Abend gefallen waren, tagelang. Aber ich suchte kein zweites Gespräch mit Dr. Dahlke. Ich wollte ihn nicht belästigen in seiner Einsamkeit. (Fortsetzung folgt.)

Franziskus und Buddha

„Wie die Mutter ihres Leibes eigne Frucht
Mit dem Leben schützen mag ihr einzig Kind,

Also mag man alles, was geworden ist,
Unbegrenzbar einbegreifen in der Brust.

Liebe soll durchleuchten so die ganze Welt,
Unbegrenzbar einbegreifen in der Brust,
Oben, unten, mitten, quer hindurch,
Unermeßlich strahlen ohne Grimm und Groll."

(Suttanipata 149/150.)

Hohe indische Kultur, nicht bloße Zivilisation spricht aus diesen Versen. Der Geist der Liebe und Toleranz gegenüber dem Schwächeren, gegenüber dem Tier beherrschte das indische Denken. Im Westen ist man dagegen mit wenigen Ausnahmen nicht solcher Gedanken fähig gewesen. Hier hat das Tier niemals eine Geltung, geschweige denn eine Gleichberechtigung erlangt. Hier hat der Mensch gemäß dem biblischen Befehl geherrscht „über die Vögel unter dem Himmel und die Fische im Wasser und über alles Getier, was auf Erden lebt", und er hat geherrscht, man kann treffender sagen: gewütet als ein furchtbarer Tyrann. Auch das Christentum hat daran nichts ändern können, ja es hat nicht einmal diese Absicht gehabt. Die christliche Liebe ist beschränkt auf Menschen, ihr fehlt die alle Wesen umspannende Weite und Größe der indisch-buddhistischen Liebe. Kein Wunder also, wenn der westliche Mensch in der Tierwelt nur eine ihm jederzeit zur Verfügung stehende Nahrungsquelle sieht. Um so mehr muß es bewundert werden, wenn unter diesen ungünstigen äußeren Umständen ein Mensch kraft eigenen Denkens im offenen Gegensatz zu all dem, was ihn umgibt, sich zu einer solchen weltumspannenden, alle Wesen umfassenden Liebe durchringt. Ein solcher selbstdenkender Mensch war F r a n z i s k u s v o n A s s i s i. Ohne eine Ahnung zu haben von indischer Kultur und Weltanschauung, ist er ganz durch eigenes Nachdenken dazu gekommen, in allem Lebenden den Bruder, den gleichberechtigten Kameraden auf dem Lebensweg zu sehen, und deshalb wird seine Gestalt auf jeden Nachdenklichen eine große Anziehungskraft ausüben. Franziskus hat im wahrsten Sinne des Wortes eine neue Religion gegründet, und nur durch die kluge, berechnende Politik der katholischen Kirche, die er in ihren Grundfesten zu erschüttern drohte, ist diese große Gefahr für die Kirche abgewendet worden. Franziskus hatte in seiner

Lehre Ideen, die für den Westen völlig neu und ungehört waren, die auch in der Bibel nicht zu finden sind. Nichts wäre verkehrter, als Franziskus als einen Reformator der katholischen Kirche aufzufassen. Tatsächlich ist er es geworden, aber in seiner Absicht lag etwas ganz anderes. Er wollte keine Kirche mit weltlicher Macht, und wenn diese weltliche Kirche sich dann doch seine Ideen dienstbar gemacht hat, so ging dies ganz gegen die Absicht des heiligen Franz. So sehen wir denn auch, daß sich Franziskus von aller Welt zurückzieht auf seinen heiligen Berg Alverno, nachdem man auf dem Ordenskapitel von 1224 ihm alle seine Pläne zunichte gemacht hatte. Die Ordensleitung ging an andere, und es war betrübend für Franziskus, daß sich ein Orden, der durchaus nicht seine Ideale verwirklichte, nach ihm nannte. Es ist bezeichnend für den Charakter des heiligen Franz, daß er all dies geschehen ließ, daß er Zugeständnisse machte, nur weil er „einen Skandal fürchtete". Er hatte die geistige Fähigkeit, etwas Neues zu bringen, aber er konnte nicht mit genügendem Nachdruck für seine Ideen der Kirche gegenüber auftreten, und so wurde er von der Kirche überwältigt. Man lenkte seine Ideen in Bahnen, die der Kirche genehm waren und machte ihn dadurch unschädlich. Denn tatsächlich war durch den unscheinbaren Bettelmönch von Assisi das ganze gewaltige Machtgebäude der katholischen Kirche bedroht worden. Forderte doch Franziskus von seinen Nachfolgern und Schülern das Verlassen von Haus und Hof, das Aufgeben von Geld und Gut, und das alles in einer Zeit, wo die Verweltlichung der Kirche ihrem Höhepunkt zuging. Wie Hunderte von Jahren vorher im fernen Osten der Buddha Gotama als den ersten Schritt zur Erlösung das Aufgeben der Welt, den Gang in die Heimatlosigkeit lehrte, so feierte Franz von Assisi „seine geistige Hochzeit mit der Frau Armut". Ganz wie im buddhistischen Mönchsorden durften auch die „fratres minores" des heiligen Franziskus nichts besitzen außer der notwendigsten Kleidung, und vor allem durften sie kein Geld annehmen, eine Forderung, auf die auch im Mönchsorden des Buddha der allergrößte Wert gelegt wurde. Der Besitz von Klöstern war dem Orden ursprünglich streng verboten, heimatlos sollten die Mönche von Ort zu Ort wandern. Absolute Keuschheit forderte Franziskus von seinen Schülern zu einer Zeit, wo es im Klerus in dieser Hinsicht übel aussah. Fast bis zur wörtlichen Übereinstimmung nähert er sich den bud-

dhistischen Texten, wenn er über die Frau spricht. Mellita tossica — honigsüßes Gift nennt er die Frau, und auch er billigt eine Unterredung des Mönches mit weiblichen Personen nur, wenn sie dem Zweck der Belehrung dient. Von seiner unendlichen Liebe zu allem Leben bis hinab zum geringsten und kleinsten Tier wurde schon gesprochen. Gerade in diesem Punkt entfernt er sich ganz offensichtlich vom Neuen Testament. Während Jesus für sich und seine Jünger ein Osterlamm schlachten läßt, müht sich Franziskus, Schlachttiere vor ihrem traurigen Los zu bewahren. Fische, die ihm geschenkt werden, setzt er ins Wasser zurück, gefangene Tiere befreit er aus den Schlingen, selbst Würmer liest er vom Wege auf, damit sie nicht von Vorübergehenden zertreten werden. In jedem Wesen sieht er seinen Bruder, die ganze Welt umfaßt er mit seiner reinen schenkenden, strahlenden Liebe. Wie vom Buddha strömt auch von Franziskus jene überwältigende Güte aus, durch die sogar schwere Verbrecher umgestimmt werden. 'So berichtet denn auch der Chronist Thomas de Celano von Franziskus ein ähnliches wunderbares Erlebnis, wie es der Buddha mit dem Räuber Angulimala hatte. Gleichmut und standhaftes Erdulden von Unrecht und Kränkung verlangt Franziskus von seinen Schülern, und er bedient sich dabei wörtlich derselben Vergleiche, wie wir sie im Palikanon finden. So scheint, daß zwischen den Lehren der beiden großen Asketen eine weitgehende Ähnlichkeit besteht, ja es scheint, als ob ihre Lehren sich bisweilen völlig decken. Und doch ist die Ähnlichkeit nur äußerlich. Welch ein gewaltiger Unterschied besteht zwischen der lebensbejahenden Gottseligkeit eines Franz von Assisi und der nüchternen Abkehr vom Leben beim Buddha. Gewiß kehrt sich auch Franziskus von der niederen Welt ab, aber doch nur, um sich das Reich Gottes zu erobern, um sich das ewige Leben zu sichern. So sieht man denn, daß es letzten Endes doch immer auf die Motive ankommt, daß Symptome — und die Askese ist ein solches Symptom — vieldeutig sind. In gläubiger Hingabe an Gott und jubelnder Lebensfreude ist die Askese des heiligen Franz nur eine Abkehr von der Sünde der Welt, während Franziskus im Innersten seines Wesens ein „heiliger Jasager" ist. Neue Lebenswerte soll der Mönch schaffen, in tätiger Hilfe und rastlosem Wirken soll sein Leben dahinfließen: „Und ich arbeitete mit meinen Händen und will arbeiten. Und auch von allen andern Brüdern will ich, daß sie

arbeiten, weil das zur Ehrbarkeit gehört. Die es nicht verstehen, mögen es lernen, nicht aus Begierde nach dem Arbeitslohn, sondern des guten Beispiels wegen und zur Vermeidung des Müßigganges." (Testamentum c. 5.)

So sind denn die Franziskaner durch die Lande gezogen als tatkräftige Helfer und Arbeiter, überall zu jeder, auch der niedrigsten Arbeit bereit. Der Buddha dagegen verbietet seinen Mönchen geradezu, im weltlichen Sinne zu „arbeiten".

„Drei Dinge", so heißt es im Itivuttaka, „ihr Mönche, gereichen dem kämpfenden Mönch zum Verderben. Welche drei? Da ist, ihr Mönche, ein kämpfender Mönch wirkensfroh, wirkensfreudig, der Freude am Wirken hingegeben . . ."

Im Buddhismus handelt es sich nicht um Schaffung neuer Werte, sondern nach der Entwertung aller alten Werte geht es ums Aufhören, und so darf denn der Mönch das Lebensrad nicht immer wieder durch neues Wirken, neues Handeln in Bewegung setzen. „Appakicco", nicht geschäftig soll der Mönch sein, still soll er abwarten, bis das Lebensrad sich ausgelaufen hat. Denn

---

Abend

Der Abendfrieden neigt sich
Still auf Baum und Strauch.
Zur Ruhe geh', du Fühlen!
Zur Ruh', du Denken auch!

Rings ziehen Nebelstreifen
Auf schwarzem Ackerland.
Aus ungewissem Sehnen
Webt noch sich Band um Band.

Unheimlich steigt die Dämmrung,
Verwischt die Grenzen all.
Unendlichkeit ahnt grauend
Der Mensch in seiner Qual.

Ist das der Welten Schicksal?
Unendlichkeit ihr Lauf?
Der Buddha hat gesprochen.
Ihm nach!
Und einmal hörst du auf.

M. L.

welchen Sinn sollte es noch haben, das Lebensrad wieder neu anzutreiben, nachdem die Hohlheit, Unzulänglichkeit und Unerfreulichkeit dieses Treibens voll erkannt ist?

„Ohne Verlangen ist der Vollendete allem Dasein gegenüber, und getadelt ist vom Vollendeten alles Dasein." (Milindapanha.)

Nur ein Wirken gibt es, das für den Buddhaschüler noch Bedeutung hat, dem er sich ganz widmen soll: kammam kammakkhayâya samvattati, das Wirken, das zum Aufhören, zur Vernichtung alles Wirkens führt. Diese innere Tätigkeit seines Geistes füllt das Leben des Mönches vollkommen aus, so daß er gar keine Zeit für weltliche Tätigkeit übrig hat. Purânam kammam thokathokam vyantikaroti: Stück für Stück baut er früheres Wirken ab, bis schließlich alle Regungen und Triebe zur Ruhe gekommen sind, das Lebenstreiben stillsteht, die Lebensflamme für immer erlischt.

So sehr man als Buddhist Achtung haben muß vor der Entschlossenheit, mit der Franziskus sein Ideal der Abkehr von der Welt ins Leben umgesetzt hat, so muß man sich trotzdem darüber klar sein, daß auch Franziskus nicht aus einem nüchternen Denken heraus handelt, daß er sich in Illusionen wiegt; Jenseitsillusionen, die ihn auf ein ewiges Leben bei Gott hoffen lassen, Diesseitsillusionen, die ihn hinter dem Fressen und Gefressenwerden in der Natur eine „göttliche Unschuld" sehen lassen. So bewahrheitet sich denn auch an Franziskus das Wort aus dem Dhammapada:

„papañcabhiratâ pajâ, nippapañcâ Tathâgatâ"

„An Illusionen freut sich die ganze Welt, frei von Illusionen sind nur die Tathagatas, die Vollendeten." Nur vor der Einsicht des Buddha schwinden auch jene letzten und schönsten Illusionen über das Diesseits und Jenseits, einzig hier bleibt als letztes Resultat die bisher unerhörte Möglichkeit des Entrinnens aus dem Lebensgetriebe, die endgültige Befreiung.

Wenn nun schon die Askese bei Franziskus und Buddha sich als weit voneinander verschieden zeigte, so darf es nicht Wunder nehmen, wenn wir bei näherer Betrachtung auch bei der franziskanischen und buddhistischen Liebe eine ähnliche Entdeckung machen. So ähnlich die weltumspannende Liebe des Franziskus der buddhistischen mettâ zu sein scheint, so groß werden die Unterschiede, wenn man tiefer in den Geist der franziskanischen

und der buddhistischen Liebe einzudringen sucht. In unzähligen Liedern hat Franziskus „das Feuer der reinen Liebe" besungen, jener Liebe zu aller Kreatur, in der er ein Abbild des Schöpfers sah. Für ihn hatte diese Liebe einen Eigenwert, einen Wert an sich, ja man kann sagen d e n Wert an sich. Ganz anders die buddhistische Liebe. Sie ist eine Stufe der Loslösung, ein Markstein auf dem Wege der Befreiung, ihr Eigenwert ist beschränkt, ihre volle Bedeutung erlangt sie erst dadurch, daß sie Mittel und Weg zur endgültigen Erlösung ist. Eine Lehrrede aus dem Anguttara-Nikaya belehrt uns am besten darüber, welche Stellung die buddhistische Liebe innerhalb der ganzen buddhistischen Weltanschauung einnimmt:

„Da weilt, ihr Mönche, ein Mensch mit liebevollem Denken eine Richtung durchstrahlend, dann die zweite, die dritte, die vierte, ebenso nach oben, unten und querüber, überall, überallhin, die ganze Welt durchstrahlend mit liebevollem Denken, mit weitem, hohem, unbegrenztem, haß- und mißgunstfreiem. Der freut sich daran, ergötzt sich daran, findet daran Gefallen; darauf eingestellt, darauf gerichtet, viel (mit seinen Gedanken) dabei verweilend stirbt er dann, ohne (diesen Gedanken) aufgegeben zu haben und taucht in der Gemeinschaft der Brahmagötter wieder auf. Die Lebenszeit der Brahmagötter, ihr Mönche, beträgt ein Weltalter. Da bleibt nun der Weltmensch sein Leben lang; so lange eben das Leben dieser Götter dauert, so lange (Zeit) bringt er da zu, dann gelangt er wieder in höllische Welten, oder ins Tierreich oder ins Geisterreich. Der Schüler des Vollendeten aber bleibt dort auch sein Leben lang; so lange eben das Leben dieser Götter dauert, so lange (Zeit) bringt er da zu und kommt in eben diesem Dasein zum endgültigen Verlöschen.

Dies nun, ihr Mönche, ist der Unterschied und die Verschiedenheit zwischen dem wohlbelehrten Hörer des Edlen und dem unverständigen Weltmenschen, nämlich in Bezug auf Weiterwandern und Wiedergeburt" (Ang.-Nik. II p. 128).

Von Franziskus kann man mit Sicherheit sagen, daß er sich an seiner Liebe freut, an ihr Gefallen findet; so wird sie ihm denn trotz aller Erhabenheit zu einer Fessel, die ihn an die Welt kettet. Im Buddhismus ist die Liebe eine Stufe der Reinigung, ein Schritt auf dem Wege, dessen Ziel die Befreiung ist. Wie alles im Buddhismus hat auch die Liebe hier „nur einen einzigen Geschmack, den Geschmack der Befreiung". —

Es ist hier versucht worden zu zeigen, wie verkehrt es ist, wenn oberflächliche Schwärmer die Ideale des Franziskus mit der buddhistischen Lehre zusammenwerfen. Es wurde nachgewiesen, daß die Ähnlichkeit nur äußerlich ist, daß in Wahrheit eine tiefe Kluft zwischen den Lehren dieser beiden Männer klafft. Aber wenn die Buddhisten auch glauben, daß ihr Lehrer ihnen etwas gezeigt hat, was über Franziskus hinausgeht, so kann doch die Beschäftigung mit diesem großen Heiligen auch für einen Buddhisten von Segen sein. Er kann in Franziskus einen Menschen von größter Entschlossenheit und Konsequenz verehren, der seine Lehre wirklich in die Tat umgesetzt hat. Franziskus war wirklich ein „anudhammacârî", einer, der seiner Lehre voll und ganz folgte. Mögen es alle Buddhisten auch werden!

W. Sch.

Bemerkung

In dem vorstehenden Aufsatz sind im Zitat der „Edlen Weilungen" (brahmavihârâ) die Paliworte „sabbadhi sabbattatâya sabbavantam lokam" übersetzt mit: „überall, überallhin die ganze Welt durch(strahlend)". Diese Stelle wurde fast immer mit „überall in Allverselbstung die ganze Welt durchstrahlend" oder ähnlich übersetzt, indem man das Wort sabbattatâya mit attâ (Selbst) in Beziehung brachte. Wir finden bei Neumann (z. B. Majjh. 52): „überall in allem sich wiedererkennend durchstrahlt er die ganze Welt". Nyanatiloka übersetzt (z. B. Ang. Viererbuch Nr. 125): „und sich in allem wiedererkennend durchdringt er . . .". Dr. Dahlke gebraucht in seiner Übersetzung (Digha-N. 13, Majjh. 127) den Ausdruck „Allverselbstung". In der Erläuterung zu Digha 13 sagt er dazu: „nicht im pantheistisch-vedantistisch-mystischen Sinn des tat-tvam-asi, dieses Identitäts-Bekenntnisses zwischen Ich und Du, Du und Ich, sondern als dieses lichtätherartige Durchdringen alles Belebten mit diesen Schwingungen reinen Menschtums, die ein Werk ‚beschränkten Wirkens', ein Werk, das auf Sonderheiten geht, gar nicht mehr aufkommen lassen; ebenso wie die Sonne ein Wirken, das auf Sonderheiten geht, nicht aufkommen läßt, trotzdem sie nichts tut, als in sich selber schwingen" (Lange Sammlung S. 220). In Gesprächen über die Brahmaviharas bemerkte Dr. Dahlke oft, daß er selber mit dieser Art der Übersetzung nicht

zufrieden sei; aber der Wortlaut scheine nur diese Übersetzung zuzulassen.

Als nach dem Tode Dr. Dahlkes der Bhikkhu Buddhadatta vor zwei Jahren das Buddhistische Haus besuchte, das wir damals noch bewohnten, nahm ich Gelegenheit, mit ihm hierüber zu sprechen, und er erklärte mir, daß der Wortlaut dieser Stelle nichts anderes heiße als „überall, überallhin, durch die ganze Welt", daß die oben angeführten Paliworte also Synonyme seien, wie es in den Texten so häufig ist. Einige Zeit darauf fand ich dann im Vibhanga, dem dritten Buch des Abhidhamma folgende Erläuterung zu diesen Ausdrücken, die dort als Synonyme zusammengefaßt sind: „alles zusammen (sabbena sabbam), vollständig (sabbathâ sabbam), restlos (asesam), gänzlich (nissesam), völlig (pariâdâya), (das bedeutet) der Ausdruck sabbadhi sabbattatâya sabbavantam lokam". (Vibhanga S. 273.)

Das Paliwörterbuch von Rhys Davids-Stede, das Dr. Dahlke bei seiner Übersetzung noch nicht zur Verfügung stand, gibt übrigens an: „sabbatthatâya: on the whole" und führt dann u. a. die Stelle aus Digha-Nik. 13 an, die oben bezeichnet ist, wo allerdings das „h" fehlt. Wogegen das alte Wörterbuch von Childers sagt: „sabbattatâ: ‚identification of all beings with oneself'." Offenbar ist die Meinung, daß dieses Wort mit attâ zusammenhänge, dadurch entstanden, daß es meist ohne „h" geschrieben ist. In Samy-Nik. IV aber findet sich (Citta-Samyutta S. 296) die Schreibweise mit „h". In erster Linie war natürlich die Verwechselung buddhistischer und vedantistischer Gedankengänge schuld an der bisher üblichen Übersetzung.

Mit attâ (Selbst) hat die Stelle also nichts zu tun, und damit fällt ein großes Hindernis für das Verständnis der Edlen Weilungen im buddhistischen Sinne. Der Grundgedanke der Einzelheit alles Wirkens wird durch die richtige Übersetzung nicht mehr, wie bei den bisher üblichen, verschleiert; die pantheistische Idee der All-Einheit alles Lebens, die in den bisher üblichen Übersetzungen immer mitklang, schwindet damit auch in der Ausdrucksweise.

Als Bestätigung von philologischer Seite sei zum Schluß die Übersetzung von Oldenberg angeführt, von den mir eben zugänglichen die einzige, welche den richtigen Wortlaut der fraglichen Stelle gibt: „nach allen Seiten, in aller Vollständigkeit über das All der ganzen Welt hin lasse ich die Kraft der Freund-

schaft, die meinen Sinn erfüllt, sich erstrecken . . ." (Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde 8. u. 9. Aufl. S. 343).

K. F.

Mögen alle Wesen glücklich sein!

Inhalt des vorigen Heftes:

Zum Geleit — Die Lehrrede Samgayha — Dr. Paul Dahlke, eine Lebensskizze — Das Erbe — Buddhistisches Streben — Die „Unerklärtheiten" und die Schöpfung der Welt — Mahamangala-Sutta — Alle Dinge bieten nicht Genüge — Erinnerungen an Dr. Dahlke — Andeutungen — Über die Familien.

Wir danken den Lesern für das freundliche Interesse, das sie unserer Zeitschrift entgegengebracht haben. Besonders möchten wir den Spendern freiwilliger Beiträge, durch die uns die Deckung der Herstellungskosten wesentlich erleichtert wurde, für ihre Opferwilligkeit an dieser Stelle noch einmal danken.

Mögen diese Blätter auch weiterhin die Anteilnahme der Leser finden und ein wenig dazu beitragen, das Licht der Lehre zu verbreiten!

Die Herausgeber.

Nachstehend geben wir unsern Lesern das uns zugegangene Rundschreiben der Maha-Bodhi-Gesellschaft in Calcutta über die Eröffnung des Viharas in Sarnath bekannt:

An den Herausgeber

Eröffnung des Viharas und Buddhistischen Instituts in Sarnath

Sehr geehrter Herr!

Ich habe die Freude, durch Ihre Zeitschrift zur Kenntnis der buddhistischen Welt zu bringen, daß der große buddhistische Tempel und das Institut, die den Namen Mulagandhakuti-Vihara führen, und die jetzt von meiner Gesellschaft in Sarnath (dem alten Tierpark) bei Benares, wo der Herr Buddha seine Welt-Botschaft verkündete, erbaut worden sind, im nächsten Oktober mit einem Kostenaufwand von mehr als 100000 Rupien vollendet werden, und daß Seine Majestät der König von Siam eingeladen werden wird, um die Eröffnungsfeierlichkeit zu vollziehen.

Dieser große Vihara kennzeichnet einen Abschnitt in der Geschichte des Buddhismus. Der ehemalige Tierpark ist nach tausend Jahren der Verwüstung durch die Anstrengungen des Anagarika Dharmapala den Buddhisten wiedergegeben worden, und die den Buddhisten nun gebotene Gelegenheit, dort religiöse und geistige Wirksamkeit zu entfalten, ist einzigartig. Der Vihara ist ein prächtiger Bau mit alten buddhistischen architektonischen Verzierungen, die in indischen Rotstein gemeißelt sind, und die Wandgemälde werden von berühmten indischen Künstlern ausgeführt. Seine ausgezeichnete Lage ist ein Geschenk der indischen Regierung.

An die führenden Buddhisten und Gelehrten ergeht die Bitte, uns freundlichst zu helfen, die königliche Handlung zu einem Erfolg zu gestalten, durch:

1. rechtzeitige Mitteilung der Namen der voraussichtlichen Besucher an uns, damit wir Vorbereitungen treffen können.
2. Vorbereitung von Abhandlungen über den Buddhismus, die während der Einweihungs-Woche vorgetragen werden sollen. Gegenstand des Vortrags und Name des Verfassers möge uns einen Monat vor der Feierlichkeit mitgeteilt werden.
3. Ernennung von Abgeordneten zur Teilnahme an der allgemeinen buddhistischen Konferenz, die in diesem Zusammenhang abgehalten werden soll.
4. Übersendung von wertvollen Büchern, Gemälden und anderen Reliquien für das Institut.
5. weiteste Verbreitung dieser Sache in ihren Ländern und
6. Sammlung von Beiträgen für den allgemeinen Baufonds.

Die Abgeordneten, die nicht in der Lage sind, der Feierlichkeit beizuwohnen, werden gebeten, Zuschriften zu senden, die als Denkschrift abgedruckt werden sollen. Das genaue Datum der Feierlichkeit wird später bekanntgegeben werden.

Herr Herausgeber, jeder Dienst, den Sie freundlichst in dieser Angelegenheit erweisen können, würde dankbar von meiner Gesellschaft anerkannt werden.

Ihr sehr ergebener

gez. P. P. Siriwardhana,
Hony. Secretary
Maha Bodhi Society

4 A, College Square,
13th June, 1930.